TOMO VII

primera parte

TRATADOS DE LA FE Y DE LA ESPERANZA

INTRODUCCIONES DEL PADRE

TEOFILO URDANOZ, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLIX

SANTO TOMAS
DE AQUINO

SUMA
TEOLOGICA

TOMO VII

2-2 q.1-46

SUMA TEOLOGICA

VII

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia
Universidad de Salamanca
Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional
de Propagandistas
Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO VII

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.

OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
		Introducción general a la *Suma*.
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q 27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De la bienaventuranza y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90 Supl. q.1-33	De la penitencia. De la extremaunción.
XV	Supl. q.34-68	Del orden. Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99	Sobre los novísimos. Indices.

Nihil obstat: Fr. Candidus Aniz, O. P. S. Theol. Lector;
Fr. Victorinus Rodríguez, O. P. S. Theol. Lector.

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P. Prior prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P. Episcopus Salmant.
Salmanticae, 15 martii 1959.

ÍNDICE GENERAL

TRATADO SOBRE LA FE

Págs.

INTRODUCCIÓN GENERAL AL TRATADO 3

I. La «Secunda Secundae», o la Moral especial de Santo Tomás 3
II. El tratado de la fe y su puesto liminar en la «Secunda Secundae» 13
III. Fuentes del tratado de la fe 15
IV. Orden interno del tratado 17
V. Valor e importancia histórica del tratado 20

BIBLIOGRAFÍA 23

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 1.—El objeto de la fe 30

I. Sentido y orden de la cuestión 30
II. Significaciones de la fe 31
III. Objeto formal de la fe 40
IV. Objeto material de la fe 61
V. Complejidad del objeto de la fe 65
VI. Verdad infalible de la fe 69
VII. Inevidencia del objeto de la fe 73
VIII. Distinción y proposición de la fe en artículos 79
IX. Progreso de la fe y evolución dogmática 85

PRÓLOGO 90

CUESTIÓN 1.—Del objeto de la fe 92

Art. 1.—Si el objeto de la fe es la verdad primera 93
Art. 2.—Si el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado 95
Art. 3.—Si la fe puede recaer sobre algo falso 96
Art. 4.—Si el objeto de la fe es algo visto 99
Art. 5.—Si las verdades de la fe pueden ser objeto de la ciencia. 101
Art. 6.—Si las verdades creíbles deben dividirse en algunos artículos 104
Art. 7.—Si los artículos de la fe han ido aumentando en el decurso de los tiempos 107
Art. 8.—Si los artículos de la fe están debidamente enumerados 111
Art. 9.—Si los artículos de la fe están debidamente reunidos en el símbolo 115

Págs.

Art. 10.—Si compete al Romano Pontífice la constitución del símbolo 118

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 2.—El acto interior de la fe 122

I. Naturaleza del acto de la fe 123
III. Libertad y mérito del acto de fe 154
IV. Necesidad de la fe para salvarse 160
V. Necesidad de una fe explícita para la salvación 166

CUESTIÓN 2.—Del acto interior de la fe 177

Art. 1.—Si creer es pensar con asentimiento 177
Art. 2.—Si el acto de fe se divide adecuadamente según las fórmulas «creer por Dios», «creer a Dios» y «creer en Dios» 180
Art. 3.—Si es necesario para salvarse creer algo que exceda la razón natural 182
Art. 4.—Si es necesario creer las verdades que pueden ser probadas por la razón natural 185
Art. 5.—Si el hombre está obligado a creer algo explícitamente. 187
Art. 6.—Si todos están obligados igualmente a creer con fe explícita 190
Art. 7.—Si es a todos necesario para salvarse creer explícitamente el misterio de Cristo 192
Art. 8.—Si es de necesidad para salvarse creer explícitamente en la Trinidad 196
Art. 9.—Si el acto de la fe es meritorio 198
Art. 10.—Si las razones que se aducen en favor de las verdades de la fe disminuyen su mérito 200

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 3.—El acto exterior de la fe 204

I. Noción de la confesión de la fe 204
II. Necesidad de la confesión de la fe para salvarse 205

CUESTIÓN 3.—Del acto externo de la fe 209

Art. 1.—Si la confesión es acto de la fe 209
Art. 2.—Si la confesión de la fe es necesaria para la salvación. 211

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 4.—La virtud de la fe 214

I. La definición paulina de la fe 215
II. Sujeto psicológico de la fe 218
III. La fe informada por la caridad 221
IV. Carácter virtuoso de la fe 225
V. Unidad y prioridad de la fe 227
VI. Certeza subjetiva de la fe 231

CUESTIÓN 4.—De la virtud de la fe en sí misma 236

Art. 1.—Si es adecuada la definición de la fe que el Apóstol da diciendo: «Es la fe sustancia de las cosas que esperamos y argumento de las que no se ven» 236
Art. 2.—Si la fe está en el entendimiento como en sujeto 240

Págs.

Art. 3.—Si la caridad es forma de la fe 243
Art. 4.—Si la fe informe puede convertirse en formada, y al contrario 244
Art. 5.—Si la fe es virtud 247
Art. 6.—Si la fe es una 250
Art. 7.—Si la fe es la primera de las virtudes 252
Art. 8.—Si la fe es más cierta que la ciencia y demás virtudes intelectuales 255

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 5.—Los que tienen la fe 258

I. La fe en los ángeles y en el primer hombre 258
II. La fe en los demonios y en los condenados 260
III. La fe en los herejes 261
IV. El crecimiento de la fe 263

CUESTIÓN 5.—De los que tienen fe 266

Art. 1.—Si el ángel o el hombre tuvieron fe en su primer estado. 266
Art. 2.—Si los demonios tienen fe 270
Art. 3.—Si el hereje que rechaza un artículo de la fe puede tener fe informe de los otros artículos 272
Art. 4.—Si la fe puede ser en uno mayor que en otro 274

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 6.—Causa sobrenatural de la fe 277

CUESTIÓN 6.—De la causa de la fe 282

Art. 1.—Si la fe es infundida al hombre por Dios 282
Art. 2.—Si la fe informe es don de Dios 284

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 7.—Efectos de la fe 287

CUESTIÓN 7.—De los efectos de la fe 290

Art. 1.—Si el temor es efecto de la fe 290
Art. 2.—Si la purificación del corazón es efecto de la fe 292

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 8.—El don de entendimiento 294

I. Naturaleza del don de entendimiento 294
II. Objeto del don de entendimiento y su distinción de otros hábitos y dones intelectuales 299
III. Don de entendimiento y contemplación 301
IV. Efectos psicológicos del don de entendimiento 303
V. Bienaventuranza y frutos del Espíritu Santo correspondientes a este don 305

CUESTIÓN 8.—Del don de entendimiento 306

Art. 1.—Si el entendimiento es don del Espíritu Santo 306
Art. 2.—Si el don de entendimiento puede darse a la vez con la fe 309
Art. 3.—Si el don de entendimiento es solamente especulativo o además práctico 311
Art. 4.—Si el don de entendimiento se encuentra en todos los que tienen la gracia 313

Págs.

Art. 5.—Si el don de entendimiento se halla también en los que no tienen la gracia santificante 315
Art. 6.—Si el don de entendimiento se distingue de los otros dones 317
Art. 7.—Si al don de entendimiento corresponde la sexta bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» 320
Art. 8.—Si entre los frutos la fe corresponde al don de entendimiento 322

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 9.—El don de ciencia 325

I. Naturaleza del don de ciencia 325
II. Objeto del don de ciencia 327
III. La bienaventuranza del llanto y los efectos del don de ciencia 328

CUESTIÓN 9.—Del don de ciencia 330

Art. 1.—Si la ciencia es un don 330
Art. 2.—Si el don de ciencia versa sobre las cosas divinas 332
Art. 3.—Si el don de ciencia es ciencia práctica 335
Art. 4.—Si al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados» 337

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 10.—La infidelidad 340

I. El pecado de infidelidad 340
II. Especies de infidelidad 344
III. Conducta con los infieles o acatólicos 346

CUESTIÓN 10.—De la infidelidad en general 358

Art. 1.—Si la infidelidad es pecado 359
Art. 2.—Si la infidelidad está en el entendimiento como en sujeto 361
Art. 3.—Si la infidelidad es el mayor de los pecados 362
Art. 4.—Si toda acción del infiel es pecado 365
Art. 5.—Si existen muchas especies de infidelidad 367
Art. 6.—Si la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las demás 370
Art. 7.—Si se debe disputar públicamente con los herejes 372
Art. 8.—Si los infieles han de ser compelidos a abrazar la fe ... 374
Art. 9.—Si se puede tratar con los infieles 377
Art. 10.—Si los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles 380
Art. 11.—Si deben ser tolerados los ritos de los infieles 383
Art. 12.—Si los niños de los judíos o de otros infieles han de ser bautizados contra la voluntad de sus padres 385

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 11.—La herejía 390

I. Concepto y formas de herejía 390
II. Malicia moral de la herejía 393
III. Tolerancia de los herejes 397

Págs.

IV. Reconciliación de los herejes 399

CUESTIÓN 11.—De la herejía 401

Art. 1.—Si la herejía es una especie de infidelidad 401
Art. 2.—Si la herejía versa propiamente sobre las cosas de fe. 404
Art. 3.—Si los herejes han de ser tolerados 407
Art. 4.—Si los convertidos de la herejía han de ser recibidos por la Iglesia 409

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 12.—La apostasía 413

I. Concepto de apostasía 413
II. Pérdida inculpable de la fe 414

CUESTIÓN 12.—De la apostasía 417

Art. 1.—Si la apostasía pertenece a la infidelidad 417
Art. 2.—Si por la apostasía de la fe pierde el príncipe su dominio sobre los súbditos de modo que éstos no estén obligados a obedecerle 420

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 13.—La blasfemia 423

I. Concepto y divisiones de la blasfemia 423
II. Malicia grave de la blasfemia 426

CUESTIÓN 13.—De la blasfemia en general 428

Art. 1.—Si la blasfemia se opone a la confesión de la fe 428
Art. 2.—Si la blasfemia es siempre pecado mortal 430
Art. 3.—Si el pecado de blasfemia es el mayor de los pecados. 432
Art. 4.—Si los condenados blasfeman 434

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 14.—La blasfemia contra el Espíritu Santo 436

I. La blasfemia contra el Espíritu Santo y sus formas 436
II. Los pecados contra el Espíritu Santo, pecados irremisibles. 438

CUESTIÓN 14.—De la blasfemia contra el Espíritu Santo 440

Art. 1.—Si el pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que el pecado de malicia cierta 440
Art. 2.—Si están debidamente asignadas las seis especies del pecado contra el Espíritu Santo 441
Art. 3.—Si el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible ... 447
Art. 4.—Si el hombre puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin suponer otros pecados 450

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 15.—Pecados contra el don de entendimiento 453

CUESTIÓN 15.—De la ceguera de la mente y embotamiento de los sentidos 455

Art. 1.—Si la ceguera de la mente es pecado 455
Art. 2.—Si el embotamiento del sentido es cosa distinta de la ceguera de la mente 457

Págs.

Art. 3.—Si la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido tienen su origen en los vicios carnales 459

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 16.—Los preceptos de la fe 462

CUESTIÓN 16.—De los preceptos de la fe, la ciencia y el entendimiento 465

Art. 1.—Si en la ley antigua se debieron dar preceptos de la fe. 465

Art. 2.—Si están bien propuestos en la ley vieja los preceptos acerca de la ciencia y del entendimiento 478

TRATADO DE LA ESPERANZA

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 17.—La virtud de la esperanza 475

I. Estructura y fuentes del tratado 475
II. Revalorización actual de la esperanza 477
III. Naturaleza de la esperanza 480
IV. Objeto de la esperanza cristiana 496
V. Objeto formal «quo», o motivo de la esperanza 512
VI. La esperanza, virtud teologal 520
VII. La esperanza comparada con las otras virtudes 525

CUESTIÓN 17.—De la esperanza en sí 526

Art. 1.—Si la esperanza es virtud 526

Art. 2.—Si la bienaventuranza eterna es el objeto propio de la esperanza 529

Art. 3.—Si se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna. 531

Art. 4.—Si se puede lícitamente esperar en el hombre 532

Art. 5.—Si la esperanza es virtud teologal 534

Art. 6.—Si la esperanza es distinta de las otras virtudes teologales 536

Art. 7.—Si la esperanza precede a la fe 538

Art. 8.—Si la caridad es anterior a la esperanza 539

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 18.—El sujeto de la esperanza 542

I. Sujeto psíquico de la esperanza 542
II. Los que no tienen esperanza 545
III. Certeza de la esperanza 547

CUESTIÓN 18.—Del sujeto de la esperanza 551

Art. 1.—Si la esperanza está en la voluntad como en sujeto ... 551

Art. 2.—Si hay esperanza en los bienaventurados 553

Art. 3.—Si hay esperanza en los condenados 555

Art. 4.—Si la esperanza de los viadores es cierta 558

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 19.—El don del temor 560

I. El temor de Dios 560
II. El don de temor de Dios 565

CUESTIÓN 19.—Del don de temor 571

Art. 1.—Si Dios puede ser temido 571

Págs.

Art. 2.—Si es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano 573
Art. 3.—Si el temor mundano es siempre malo 576
Art. 4.—Si el temor servil es bueno 578
Art. 5.—Si el temor servil es substancialmente el mismo que el filial 580
Art. 6.—Si el temor servil permanece con la caridad 582
Art. 7.—Si el temor es principio de la sabiduría 584
Art. 8.—Si el temor inicial difiere substancialmente del temor filial 586
Art. 9.—Si el temor es don del Espíritu Santo 588
Art. 10.—Si disminuye el temor al crecer la caridad 591
Art. 11.—Si el temor permanece en la patria 593
Art. 12.—Si la pobreza de espíritu es la bienaventuranza correspondiente al don de temor 596

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 20.—La desesperación 599
I. Concepto de la desesperación teológica 599
II. Malicia de la desesperación 604
III. Efectos de la desesperación 605
IV. Causas de la desesperación 606

CUESTIÓN 20.—De la desesperación 608
Art. 1.—Si la desesperación es pecado 608
Art. 2.—Si la desesperación puede darse sin la infidelidad 611
Art. 3.—Si la desesperación es el mayor de los pecados 613
Art. 4.—Si la desesperación nace de la acidia 615

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 21.—La presunción teologal 618
I. Concepto de la presunción teologal 618
II. Malicia moral de la presunción 620
III. Efectos y causas de la presunción 621

CUESTIÓN 21.—De la presunción 624
Art. 1.—Si la presunción se funda en Dios o en la propia virtud. 624
Art. 2.—Si la presunción es pecado 626
Art. 3.—Si la presunción se opone más al temor que a la esperanza 628
Art. 4.—Si la presunción se origina de la vanagloria 630

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 22.—Los preceptos de la esperanza y el temor 632

CUESTIÓN 22.—De los preceptos tocantes a la esperanza y al temor ... 634
Art. 1.—Si se debe dar algún precepto sobre la virtud de la esperanza 634
Art. 2.—Si en la ley debió darse algún precepto sobre el temor ... 637

TRATADO DE LA CARIDAD

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 643
I. Importancia del tratado 643

Págs.

II. Lugar, contenido y orden del tratado 652
III. Nuestras introducciones 657

BIBLIOGRAFÍA 659

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 23.—La caridad en sí misma 665

I. Lugar, sentido, importancia y orden de esta cuestión 665
II. La caridad, amistad con Dios 666
III. La caridad, hábito y virtud del hombre 685
IV. Especialidad y unidad de la caridad 688
V. La excelencia de la caridad 690

CUESTIÓN 23.—De la caridad en sí misma 706

Art. 1.—Si la caridad es amistad 706
Art. 2.—Si la caridad es algo creado en el alma 709
Art. 3.—Si la caridad es virtud 712
Art. 4.—Si la caridad es virtud especial 714
Art. 5.—Si la caridad es virtud única 716
Art. 6.—Si la caridad es la más excelente de las virtudes 718
Art. 7.—Si puede haber virtud verdadera sin caridad 720
Art. 8.—Si la caridad es la forma de las virtudes 723

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 24.—Sujeto de la caridad 725

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 725
II. Introducción de la caridad en el hombre 726
III. El aumento de la caridad 731
IV. Defectibilidad de la caridad 756

CUESTIÓN 24.—De la caridad en relación con el sujeto 763

Art. 1.—Si la voluntad es sujeto de la caridad 763
Art. 2.—Si la caridad es causada en nosotros por infusión 765
Art. 3.—Si la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural 767
Art. 4.—Si la caridad puede aumentar 769
Art. 5.—Si la caridad aumenta por adición 771
Art. 6.—Si la caridad aumenta por cualquier acto 775
Art. 7.—Si la caridad aumenta infinitamente 777
Art. 8.—Si la caridad puede ser perfecta en esta vida 779
Art. 9.—Si está bien distinguir en la caridad estos tres grados: caridad incipiente, aprovechada y perfecta 781
Art. 10.—Si la caridad puede disminuir 783
Art. 11.—Si una vez poseída, puede perderse la caridad 784
Art. 12. Si la caridad se pierde por un solo acto de pecado mortal 790

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 25.—Objeto de la caridad 795

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 795
II. El amor al prójimo en general 796
III. Amor caritativo de los bienes espirituales y materiales ... 799
IV. El amor caritativo de sí mismo 801
V. La caridad respecto de los pecadores 803
VI. La caridad afectiva y efectiva con los enemigos 804

Págs.

VII. La caridad respecto de los ángeles 804
VIII. Recapitulación de seres-objetos de la caridad 806

CUESTIÓN 25.—Del objeto de la caridad 807

Art. 1.—Si el amor de caridad termina en Dios o se extiende también al prójimo 808
Art. 2.—Si la caridad ha de ser amada en caridad 810
Art. 3.—Si las criaturas irracionales han de ser amadas por caridad 812
Art. 4.—Si el hombre debe amarse a sí mismo por caridad 814
Art. 5.—Si el hombre debe amar su cuerpo por caridad 816
Art. 6.—Si los pecadores han de ser amados con caridad 818
Art. 7.—Si los pecadores se aman a sí mismos 821
Art. 8.—Si la caridad obliga a amar a los enemigos 824
Art. 9.—Si es necesidad de la caridad el dar señales o muestras de amor al enemigo 826
Art. 10.—Si debemos amar a los ángeles por caridad 828
Art. 11.—Si debemos amar a los demonios con caridad 829
Art. 12.—Si están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos 831

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 26.—Orden de la caridad 834

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 834
II. Razón general del orden de caridad 834
III. Prioridad universal del amor a Dios 835
IV. Prioridad del amor a sí mismo sobre el amor del prójimo. 838
V. El orden del amor al prójimo en general 840
VI. Orden particular entre las familias 843
VII. Prevalencia del amor entre bienhechor y beneficiado 844
VIII. El orden de la caridad en el cielo 844

CUESTIÓN 26.—Del orden de la caridad 846

Art. 1.—Si hay algún orden en la caridad 846
Art. 2.—Si Dios ha de ser más amado que el prójimo 848
Art. 3.—Si el hombre debe amar más en caridad a Dios que a sí mismo 850
Art. 4.—Si el hombre debe amarse más a sí mismo con caridad que al prójimo 853
Art. 5.—Si el hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo 855
Art. 6.—Si un prójimo ha de ser más amado que otro 856
Art. 7.—Si debemos amar más a los mejores que a los más unidos a nosotros 859
Art. 8.—Si ha de ser más amado quien está unido por origen carnal 862
Art. 9.—Si el hombre debe amar más con caridad al hijo que al padre 865
Art. 10.—Si el hombre debe amar más a la madre que al padre. 867
Art. 11.—Si el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre 869

Págs.

Art. 12.—Si el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado 871
Art. 13.—Si el orden de la caridad permanece en la patria 873

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 27.—Del acto principal de la caridad, que es la dilección 876
I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 876
II. Qué es en sí la dilección caritativa 877
III. El amor caritativo en relación con Dios, su principal objeto. 878
IV. Dos problemas sobre el mérito del amor 885

CUESTIÓN 27.—Del amor, acto principal de la caridad 888
Art. 1.—Si es más propio de la caridad ser amado que amar 888
Art. 2.—Si el amor, en cuanto acto de caridad, es lo mismo que benevolencia 890
Art. 3.—Si Dios ha de ser amado con caridad por sí mismo 893
Art. 4.—Si Dios puede ser inmediatamente amado en esta vida ... 895
Art. 5.—Si Dios puede ser amado por entero 897
Art. 6.—Si hay que poner medida en el amor divino 898
Art. 7.—Si es más meritorio amar al enemigo que al amigo 901
Art. 8.—Si es más meritorio amar al prójimo que amar a Dios ... 903

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 28-30.—Actos o efectos interiores y consiguientes a la caridad 906
I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones 906
II. El gozo de la caridad 906
III. La paz 907
IV. La misericordia 908

CUESTIÓN 28.—Del gozo 910
Art. 1.—Si el gozo es en nosotros efecto de la caridad 910
Art. 2.—Si el gozo espiritual causado por la caridad sufre mezcla de tristeza 912
Art. 3.—Si el gozo espiritual causado por la caridad puede ser completo en nosotros 914
Art. 4.—Si el gozo es virtud 916

CUESTIÓN. 29.—De la paz 919
Art. 1.—Si la paz es lo mismo que la concordia 919
Art. 2.—Si todas las cosas apetecen la paz 921
Art. 3.—Si la paz es efecto propio de la caridad 923
Art. 4.—Si la paz es virtud 925

CUESTIÓN 30.—De la misericordia 927
Art. 1.—Si el mal es motivo propio de la misericordia 927
Art. 2.—Si los defectos de quien se compadece son la razón de ser misericordioso 930
Art. 3.—Si la misericordia es virtud 932
Art. 4.—Si la misericordia es la mayor de las virtudes 935

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 31-33.—Actos o efectos exteriores de la caridad 938

Págs.

I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones 938
II. La beneficencia 938
III. La limosna 939
IV. La corrección fraterna 945

CUESTIÓN 31.—De la beneficencia 947

Art. 1.—Si la beneficencia es acto de la caridad 947
Art. 2.—Si hay que beneficiar a todos 949
Art. 3.—Si han de ser más beneficiados los que nos están más unidos 951
Art. 4.—Si la beneficencia es virtud especial 954

CUESTIÓN 32.—De la limosna 956

Art. 1.—Si dar limosna es acto de caridad 956
Art. 2.—Si es adecuada la división de clases de limosnas 959
Art. 3.—Si las limosnas corporales son mejores que las espirituales 963
Art. 4.—Si las limosnas corporales surten efecto espiritual 965
Art. 5.—Si es de precepto dar limosna 967
Art. 6.—Si se debe dar limosna de lo necesario 970
Art. 7.—Si puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido. 973
Art. 8.—Si puede dar limosna quien está bajo la potestad de otro. 976
Art. 9.—Si hay que dar con preferencia la limosna a los más allegados 979
Art. 10.—Si las limosnas han de ser abundantes 981

CUESTIÓN 33.—De la corrección fraterna 983

Art. 1.—Si la corrección fraterna es acto de caridad 983
Art. 2.—Si la corrección fraterna está preceptuada 986
Art. 3.—Si la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados ... 990
Art. 4.—Si alguien debe corregir a su prelado 992
Art. 5.—Si el pecador debe corregir al delincuente 994
Art. 6.—Si se debe omitir la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor 996
Art. 7.—Si en la corrección fraterna la amonestación secreta debe preceder a la denuncia por necesidad de precepto 998
Art. 8.—Si la presentación de testigos ha de preceder a la pública denuncia 1003

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 33-43.—Vicios contrarios a la caridad. 1006

I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones 1006
II. Vicio opuesto al acto principal de la caridad, el odio 1008
III. Vicios contrarios a los actos internos de la caridad 1010
IV. Vicios opuestos a los actos exteriores de la caridad 1017

CUESTIÓN 34.—Del odio 1020

Art. 1.—Si alguien puede odiar a Dios 1020
Art. 2.—Si el odio a Dios es el mayor de los pecados 1022

Págs.

Art. 3.—Si todo odio al prójimo es pecado 1024
Art. 4.—Si el odio al prójimo es el más grave de los pecados que contra él se cometen 1026
Art. 5.—Si el odio es vicio capital 1027
Art. 6.—Si el odio se origina de la envidia 1029

CUESTIÓN 35.—De la acidia 1032

Art. 1.—Si la acidia es pecado 1032
Art. 2.—Si la acidia es vicio especial 1035
Art. 3.—Si la acidia es pecado mortal 1037
Art. 4.—Si debe tenerse a la acidia por vicio capital 1039

CUESTIÓN 36.—De la envidia 1043

Art. 1.—Si la envidia es tristeza 1043
Art. 2.—Si la envidia es pecado 1046
Art. 3.—Si la envidia es pecado mortal 1048
Art. 4.—Si la envidia es vicio capital 1050

CUESTIÓN 37.—De la discordia 1054

Art. 1.—Si la discordia es pecado 1054
Art. 2.—Si la discordia es hija de la vanagloria 1057

CUESTIÓN 38.—De la porfía 1059

Art. 1.—Si la porfía es pecado 1059
Art. 2.—Si la porfía es hija de la vanagloria 1062

CUESTIÓN 39.—Del cisma 1064

Art. 1.—Si el cisma es pecado especial 1064
Art. 2.—Si el cisma es pecado más grave que la infidelidad 1067
Art. 3.—Si los cismáticos tienen potestad 1070
Art. 4.—Si es conveniente pena para los cismáticos ser excomulgados 1072

CUESTIÓN 40.—De la guerra 1074

Art. 1.—Si es siempre pecado guerrear 1074
Art. 2.—Si combatir es lícito a los obispos y clérigos 1078
Art. 3.—Si es lícito en las guerras usar de estratagemas 1081
Art. 4.—Si es lícito combatir en días festivos 1082

CUESTIÓN 41.—De la riña 1084

Art. 1.—Si la riña es pecado 1084
Art. 2.—Si la riña es hija de la ira 1086

CUESTIÓN 42.—De la sedición 1089

Art. 1.—Si la sedición es un pecado especial distinto de los otros. 1089
Art. 2.—Si la sedición es siempre pecado mortal 1091

CUESTIÓN 43.—Del escándalo 1094

Art. 1.—Si es adecuada la definición del escándalo: «un dicho o hecho menos recto que da ocasión de ruina» 1094
Art. 2.—Si el escándalo es pecado 1098

Págs.

Art. 3.—Si el escándalo es pecado especial 1100
Art. 4.—Si el escándalo es pecado mortal 1102
Art. 5.—Si el escándalo pasivo puede tener cabida entre los perfectos 1104
Art. 6.—Si el escándalo activo puede tener cabida en los varones perfectos 1105
Art. 7.—Si se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo 1107
Art. 8.—Si lo temporal se ha de abandonar por el escándalo 1111

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 44.—De los preceptos de la caridad ... 1115

I. Lugar, importancia y orden de la cuestión 1115
II. Doctrina de los artículos 1116

CUESTIÓN 44.—De los mandamientos de la caridad 1118

Art. 1.—Si se debe dar algún mandamiento sobre la caridad ... 1118
Art. 2.—Si se hubo de dar dos mandamientos sobre la caridad ... 1121
Art. 3.—Si bastan los dos mandamientos de la caridad 1123
Art. 4.—Si está convenientemente mandado amar a Dios con todo el corazón 1125
Art. 5.—Si a lo que se dice: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón» se añade congruentemente: «y con toda tu alma y con todas tus fuerzas» 1127
Art. 6.—Si puede guardarse en esta vida el mandamiento del amor de Dios 1129
Art. 7.—Si se da correctamente el mandamiento del amor al prójimo 1131
Art. 8.—Si el orden de la caridad cae bajo precepto 1132

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 45-46.—El don de sabiduría. La necedad 1135

I. El estudio del don de sabiduría en Santo Tomás 1135
II. El don de sabiduría 1135
III. La necedad, contraria a la sabiduría 1137

CUESTIÓN 45.—Del don de sabiduría 1138

Art. 1.—Si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo 1138
Art. 2.—Si la sabiduría radica en el entendimiento como en sujeto 1141
Art. 3.—Si la sabiduría es práctica o sólo especulativa 1143
Art. 4.—Si la sabiduría puede, sin la gracia, coexistir con el pecado mortal 1145
Art. 5.—Si la sabiduría mora en todos los que tienen gracia 1146
Art. 6.—Si la séptima bienaventuranza corresponde al don de sabiduría 1149

CUESTIÓN 46.—De la necedad 1151

Art. 1.—Si la necedad se opone a la sabiduría 1151
Art. 2.—Si la necedad es pecado 1154
Art. 3.—Si la necedad es hija de la lujuria 1156

INTRODUCCION GENERAL AL TRATADO

I. *La «Secunda Secundae», o la Moral especial de Santo Tomás*

A) El término y su significación

El Angélico ha colocado en el umbral de esta parte de la Suma, la más voluminosa de todas—189 cuestiones—, un prólogo relativamente amplio, dada su manera tan sobria—verdadero anuncio telegráfico—de prologar las otras partes y sus obras en general.

Verdadero discurso suyo del método sobre las materias morales, el Santo se ha creído obligado a trazar todo el programa de esta parte especial y de justificarlo. Ello muestra su conciencia de la innovación metodológica que aportaba.

Una palabra, ante todo, acerca de la designación verbal *Secunda Secundae*, que significa la *segunda sección de la Segunda Parte*. Ya el término indica que no se trata de una parte autónoma y completa de la Suma Teológica, sino de una mitad de la *Parte Segunda*.

La fórmula no está así empleada verbalmente por Santo Tomás, pero ha sido tomada directamente de sus palabras. El Santo no se cuidó siquiera de encabezar con el nombre de *partes* las tres divisiones de su obra teológica. Al comienzo de la misma se contentó con indicar su división tripartita: «Ad huius (sacrae) doctrinae expositionem intendentes, *primo* tractabimus de Deo; *secundo*, de motu rationalis creaturae in Deum; *tertio*, de Christo» (1-q.2 prol.). Sólo en las referencias que durante la exposición hace a otros lugares de la obra ha empleado esta designación expresa: *in Prima, in Tertia Parte* [1].

De igual manera anunciaba, sólo en forma abreviada y neutra, la subdivisión de la *Segunda Parte* en dos, y el anuncio aparece tan sólo una vez, cuando se estructura todo el plan de esta *Parte Segunda* de la Suma (1-2 q.6 prol.): «Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum,

> *Primo* quidem tradenda est in universali (1-2);
> *secundo* vero, in particulari» (2-2).

A esta división bipartita y desarrollo consiguiente de la *Prima Secundae* hace simple alusión aquí al comienzo de esta *Parte segunda:* «Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et de aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula *in speciali*» (prol.).

Con razón, pues, los discípulos de Santo Tomás y autores posteriores han llamado a ambas voluminosas secciones de la *Secunda Pars* en

---

[1] Véase, por ejemplo, algún caso: «Deinde considerandum est de actibus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in *Tertia* huius operis *Parte*» (2-2 q.89 prol.). Más frecuentemente usa la designación neutra: *In Primo, in Tertio dictum est.* Lo refiere entonces a la apelación substantiva *libro*, como expresamente lo dice en algunos casos; v.gr., 2-2 q.1 a.8 ad 2: «Ut in Primo Libro dictum est».

la misma forma esquematizada y breve que usa el Angélico: *Prima Secundae* y *Secunda Secundae*, es decir, la *primera sección (o parte) de la Segunda Parte* y la *segunda sección (o parte) de la Segunda Parte*. Podía haber prevalecido el apelativo de *libro* para designar estas dos secciones, que en verdad forman dos gruesos volúmenes. El Aquinate así también los llama a veces, y responde a la forma masculina de sus divisiones: *Primo, Secundo*... Cayetano, que ya emplea la denominación común: *in Prima Secundae, Secunda Secundae*, comienza aquí denominando las partes de la SUMA *libros* [2]. No se ha generalizado esta designación, y el epígrafe fijado para siempre como inscripción de estas secciones tan importantes de la SUMA se refiere a este significado de una subdivisión en dos partes autónomas: *Prima Secundae, Secunda Secundae*.

Del Angélico también procede la designación de esta parte moral de la SUMA como *Moral especial*. Tal es la denominación expresa empleada en este prólogo, y de un modo equivalente en el de la 1-2, antes alegado. «La materia moral» constituye para él todo el ámbito de «la consideración o estudio científico» de los actos humanos «ordenados al fin último».

Esta consideración científica de las acciones voluntarias o morales ha de ser no sólo «en universal» o «en común», como corresponde a la índole propia de nuestro conocer, que va de lo universal a lo particular, del conocimiento confuso y potencial al distinto y particularizado—que es el más actual—, sino que, como saber práctico, debe descender al estudio de la acción humana en sus últimas determinaciones particulares, considerando los actos buenos y malos en sus especies ínfimas y hasta en la concreción casuística de lo individual indeterminado.

Tal es la razón de ser de la división de toda ciencia moral—tanto ética como teológica—en una *Moral general*, o *fundamental*, y en *Moral*, o *ética especial*, división que ha sido universalmente aceptada. De ella hemos hablado más ampliamente en la *Introducción general* a la parte moral de la SUMA [3].

Cabe objetar contra esta concepción algo estrecha de la moral teológica que no parece deba circunscribirse al reducido campo de una consideración o análisis de los actos humanos, buenos o malos, y de sus principios. En particular puede preguntarse: ¿No deberá comprenderse la *Tertia Pars*, la teología del *Verbo encarnado* y los *sacramentos*, dentro de la moral sobrenatural? Al menos los teólogos modernos universalmente incluyen en sus compendios morales una tercera parte: *la moral especial de los sacramentos*.

La pregunta no tiene apenas sentido de dificultad en la SUMA del Angélico. Para él, la teología es la más unificada de las ciencias, la sola que supera la disyunción—esencial en toda ciencia humana—entre lo teórico y lo práctico, el conocer y el obrar. «Es por lo que, más bien que una ciencia, es una sabiduría... Imitando lejanamente, aunque verdaderamente, el comportamiento mismo de Dios, la doctrina sagrada se consuma en una suprema unidad, en que la contemplación y la acción se nutren una de la otra en una total coherencia. Ella es como la im-

[2] *Comment. in 2-2* prol.: «Propter quod, licet illustres doctores nominaturus sim, ut in Primo et Secundo Libro huius *Summae* feci... ad textum descendo, servato anterioris Libri (1-2) proposito».

[3] *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos*: BAC, *Suma teológica* bilingüe, t.4 (Madrid 1954) p.5 1ss.

presión de la única ciencia divina, según la cual Dios se conoce a sí mismo y todo lo que hace. Ciencia de la economía de la salud, con toda la tensión que la salvación comporta en Cristo y en nosotros. Del derrumbamiento de esta supremacía es testigo la separación, hoy corriente, entre la teología dogmática y la teología moral—vocablos desconocidos de Santo Tomás—, escisión que se prolonga en las falsas autonomías de la ascética y la mística, de la teología espiritual, pastoral, casuística, kerygmática», etc. [4]

Así, pues, el Aquinate ha dado respuesta implícita a ello. Si se trata de la parte moral estricta, a la que el Santo llama «materia moral», «las consideraciones morales», entonces el campo de esta ciencia ética se adecua con la *Secunda Pars* de la SUMA en sus dos grandes secciones de *Moral general* y *Moral especial*. Sólo ellas tratan directamente de los *actos humanos* y de su organización normativa en orden al fin, objeto material de la ciencia moral. Entonces la moral de los sacramentos se incorpora e inserta en el tratado de la religión, entre los actos exteriores de latría, que se refieren «al uso de algo divino por los hombres» (2-2 q.89 prol.).

Mas, tratándose de *la moral teológica* adecuada, de ese saber moral que el Aquinate «ha podido incluir en el homogéneo tejido científico de su SUMA sin romper ni el carácter doctrinal ni el carácter sagrado de la *doctrina sacra*, como es llamada la teología» [5], entonces las perspectivas deben agrandarse. Esa moral sobrenatural por fuerza debe completarse y prolongarse con *la teología del Verbo encarnado y de los sacramentos*. Si el tratado sobre la persona de Cristo se presenta como plenamente dogmático, porque pertenece a la revelación del misterio central cristiano y objeto primero de la teología, que es la Divinidad, mas por otra parte se presenta como eminentemente moral, ya que Cristo condensa en sí la fuente de toda la gracia y de toda la economía de la salud, a la vez que la vida de Cristo representa el ejemplar vivo y la realización práctica de toda la moral sobrenatural, que es vida cristiana. Y la doctrina de los sacramentos, aunque dogmática por las grandes verdades teológicas de índole especulativa que incluye, es a la vez moral en sí misma, porque los sacramentos son los vehículos de la gracia de Cristo, y en todas sus aplicaciones, porque la recepción de los mismos se refiere a los actos humanos y da lugar a innúmeras normas de vida moral cristiana.

En este sentido, la estructura y división de la SUMA TEOLÓGICA es directamente en dos partes:

I. Dios en sí mismo, uno en esencia y trino en personas. Dios, principio primero y gobernador de todas las cosas		PRIMERA PARTE.
II. Dios, fin último especialmente de las criaturas racionales	A) Del movimiento de la criatura racional a Dios, o de los actos humanos o vida moral del hombre	SEGUNDA PARTE.
	B) Del camino para tender el hombre a Dios: Cristo encarnado y sus beneficios, los sacramentos.	TERCERA PARTE.

[4] A. LIÉGÉ, *Initiation théologique* t.3 préface (París 1952) p.10.
[5] Ibid., p.8

Este esquema funcional bipartito, concebido sobre el gran tema—clásico histórica y doctrinalmente—de la emanación y del retorno de las cosas a Dios, está claramente indicado por el Aquinate [6].

En él se incorpora la *Tertia Pars* de la SUMA a la parte moral. Cristo y los sacramentos señalan para el cristiano toda la economía de salud, la fuente de su vida moral sobrenatural y el camino de su retorno a Dios. A la vez, Cristo entra en el tema central de la dogmática, en el misterio trinitario, objeto supremo de la contemplación y de la especulación teológica. Los más altos objetos de especulación en la ciencia teológica son los que tienen más influencia y honda repercusión práctica en la vida moral cristiana.

Convertido así el tema cristológico en objeto propio de la teología dogmática y moral, y la doctrina sacramental en materia importante de las cuatro disciplinas: dogmática, moral, canónica y pastoral, ello patentiza la unión inseparable, sin solución de continuidad, de lo especulativo y lo práctico, de lo dogmático y lo moral, en el interior de la ciencia sagrada, de la ciencia teológica, organizada por Santo Tomás en la SUMA.

B) ENCUADRAMIENTO DE LA "SECUNDA SECUNDAE" EN LA "SUMA TEOLÓGICA"

Más aún resalta la originalidad del Aquinate en la amplia organización y el dispositivo interno de la moral especial.

Ante todo, aquí en la SUMA aparece por vez primera la construcción de esta moral especial como una parte autónoma dentro de la enseñanza teológica. Los escolásticos anteriores no encuentran lugar propio para colocar la materia moral en sus obras teológicas. Sólo trataron aisladamente diversas cuestiones morales—y en general de modo esquemático—sobre la incidencia de otras cuestiones dogmáticas.

Un vicio radical venía ya con el peso de toda la tradición, pues en los escritos de los Padres y Doctores antiguos la moral no figuraba en su enseñanza doctrinal—aun conciliar—, sino que pertenecía a escritos de exhortación. Pedro Lombardo, el colector de esta tradición, llegó a fijar este lugar precario y dispersión de las materias morales en el plan de sus *Libri Sententiarum*, la obra que marca el cuadro general y el modelo de la sistematización teológica en toda la Edad Media. Si algunas cuestiones de moral general—de la gracia, del mal y el pecado sobre todo—las había conectado con la creación del primer hombre, la justicia original y la caída, en el libro II de las *Sentencias*, el ligero esbozo de temas de moral especial lo ligó al tratado del Verbo encarnado a propósito del tema incidental: Cristo poseyó todos los dones divinos y, por lo mismo, también las virtudes y los dones. Con este motivo considera la fe, esperanza y caridad por separado, las virtudes cardinales y dones del Espíritu Santo en general, y se termina todo el negocio moral con ligero análisis de los preceptos del decálogo.

Santo Tomás ha debido acomodarse en su *Comentario a las Sentencias* al plan tradicional de Pedro Lombardo, estudiando en el libro II, como consecuencia de la caída, las cuestiones generales del pecado, de

---

[6] 1 q.2 prol.; 3 prol.—Véase también F. MUÑIZ, *Tratado de Dios uno:* BAC, *Suma teol.* bilingüe t.1 (Madrid 1947) p.3.

la gracia y la cooperación a la misma, y en el libro III, a continuación de la cristología, las materias de moral especial: los tratados de las virtudes teologales, de las virtudes morales en general, con ligero esbozo de alguna virtud cardinal; la vida activa y contemplativa, los dones y los preceptos divinos. Pero se advierte al magistral expositor como embarazado y aprisionado por tan estrecho esquema y debiendo agrandar desmesuradamente algunas distinciones.

Sólo en la SUMA, donde el Aquinate ha madurado su propio plan de la *Ciencia sagrada*, las materias morales reciben su estatuto y ubicación propios, dejando de ser tratadas como temas incidentales anexionados a otras dogmáticas y organizadas en una parte constitutiva de la teología, con la creación de esta *Secunda Pars*. La moral es elaborada científicamente como un cuerpo de doctrina propio en el interior del saber teológico, según la división formal del hábito de teología en sus dos partes integrantes, determinadas por la doble función que San Agustín atribuía a la razón superior, al ejercerse sobre las cosas divinas con el doble acto de contemplación y de consulta o dirección práctica: *Aeternis conspiciendis vel consulendis intendit* [7].

La división de la teología en dos partes o materias principales: dogmática y moral, *de fide et moribus*, la había expresamente señalado, en la Escolástica primera, Alano de Lille, y era bien claramente notada en pos de él por otros, como Pedro Cantor y la *Summa* de Alejandro de Hales [8]. Pero todos, en la práctica, siguieron la rutina implantada por P. Lombardo, y sólo a Santo Tomás, en la SUMA, le es dado desarrollar la segunda parte del programa teológico, construyendo la teología moral con sus dos grandes secciones: la *Prima Secundae* y la presente *Secunda Secundae*. En ello se reconoce generalmente «la contribución más original de Santo Tomás a la ciencia teológica» [9].

En esta obra, el Aquinate ha sabido conservar la unidad indivisible del objeto teológico, que es Dios, sin solución de continuidad entre lo dogmático y lo moral. A Dios se le conoce, por la consideración de la teología, en sí mismo o en sus obras, que son divinas. Y si es cierto que las obras morales constituyen la actividad humana por excelencia, pero la dignidad teológica de estos *mores humani* se obtiene por la consideración del hombre como imagen de Dios. Como imagen dinámica, sobrenatural, de Dios, el hombre debe reflejar en sus actos, conscientes y libres, los *mores divini*, imitando formalmente la vida de Dios y tendiendo a El en toda su actividad humana, informada por la vida teologal de la fe, esperanza y máxime de la caridad. La acción moral encuentra en la conformidad con la Voluntad divina su última razón de ser.

Así, pues, la inserción de un estudio directa y formalmente moral en la teología deja entero el axioma según el cual Dios es el único sujeto de la ciencia sagrada. Pues en la moral teológica Dios se presenta como fin último de todo el obrar voluntario del hombre y modelo supremo que éste debe reproducir e imitar en sus actos a través de la imagen visible del Padre y ejemplar de toda perfección, que es Cristo. Por eso, el orden moral teológico ha recibido en Santo Tomás las dos

---

[7] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* l.12 c.7: ML 42,1005.

[8] Textos en T. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale* (Montréal-París 1951) p.59ss.

[9] T. DEMAN, l.c., p.109ss; E. GILSON, *Le Thomisme*: «Etudes de philosophie médiévale» (París 1944). Véase nuestra amplia exposición de todos estos aspectos en *Introducción general a la parte moral de la «Suma»*: BAC, *Suma teol.* bilingüe, t.4 (Madrid 1954) p.22ss.

definiciones tan profundas y complementarias de «un movimiento de retorno de la criatura racional a Dios» (1 q.2 prol.) o tratado de «la imagen operativa de Dios en el hombre, como principio de sus actos libres» (1-2 prol.). Y en esta perspectiva del orden moral sobrenatural como una imitación de Dios por Cristo y en Cristo tiene plena cabida la *Tertia Pars*, la cristología y los sacramentos, como prolongación de la parte moral de la SUMA. El Aquinate propuso a Dios, no al Cristo total, como lo hacen los kerygmáticos modernos, por objeto propio de la teología; pero sí presenta el conocimiento y la imitación de Cristo como el cauce propio y vía de acceso tanto para el conocimiento como para la práctica de esta moral teológica, que deviene así, por el seguimiento externo del ideal divino de perfección encarnado y participación interna de la vida de Cristo en el alma, una *moral cristiana*.

C) CONTENIDO Y DIVISIÓN DE LA "SECUNDA SECUNDAE"

Esta transposición de la ética natural a la dignidad y nivel teológicos, que se verifica por la consideración del hombre como imagen de Dios, en nada debe hacer perder ni comprometer su cualidad de ciencia al conocimiento moral. Hecha teología, la ética recibe de sus principios revelados una certeza y una necesidad superiores.

No le ha hecho perder, sin duda, en esta *Secunda Secundae* de la SUMA, a la que el Angélico da una estructura y metodología tan rigurosamente científicas, incorporando en ella todos los materiales del saber ético antiguo, nuevamente elaborados a la luz de los principios de la revelación. Y en cuanto a la parte de contingencia y relativismo que inevitablemente guarda el conocimiento moral, también es reconocida y tiene amplia cabida en esta parte especial de la moral aquiniana; el Angélico atribuye a un hábito distinto, cual es el de la prudencia, el conocimiento práctico y dirección o formación de las normas rectas en el campo de las operaciones particulares, y distingue, en el interior de la ciencia moral propiamente dicha, los principios y verdades normativas inmutables y una zona de aplicaciones en que la universalidad es templada a medida que se introducen las determinaciones positivas y variables.

Tanto más concurre esto en el plano de la *Secunda Secundae*, que, por su propia índole de moral especial, debe perseguir el análisis particular de todos los elementos morales, de las virtudes, vicios, de los preceptos y principios morales, dones, etc., hasta su últimas especies; debe organizar metódicamente, con riguroso plan sistemático, la consideración científica de todos ellos y, siguiendo a la vez su carácter de ciencia práctica, debe llevar sus aplicaciones normativas hasta la casuística particular, con *abertura* al modo propio de exponerse las doctrinas morales en la Escritura; que procede por vía de preceptos, amenazas y exhortaciones, promesas y ejemplos. Y abertura también al vasto material de experiencia humana, de moral vivida en la historia y en los distintos modos de vida o estados particulares.

El Angélico ha realizado, pues, la organización de este amplio plan de la moral especial moviéndose con gran seguridad en la infinita complejidad de sus materias, a la vez que respetando todo lo posible la línea tradicional, o esquemas recibidos, en la distinción y estructuración interna de cada uno de los tratados.

He aquí el cuadro general de los tratados contenidos en esta *Secunda Secundae:*

La consideración especial de las virtudes y vicios y demás elementos de la vida moral puede hacerse:

I. En sí misma, o referente a todos los estados y condiciones de los hombres:
- A) De las virtudes teologales:
  1. Tratado de la fe (q.1-16).
  2. Tr. de la esperanza (q.17-22).
  3. Tr. de la caridad (q.23-46).
- B) De las virtudes cardinales:
  1. Tratado de la prudencia (q.47-56).
  2. Tr. de la justicia (q.57-122).
  3. Tr. de la fortaleza (q.123-140).
  4. Tr. de la templanza (q.141-170).

II. En estados especiales, o la vida moral referente a «situaciones particulares» de los hombres:
1. De la profecía y demás gracias de carismas (q.171-178).
2. De la vida activa y contemplativa (q.179-182).
3. De los diversos oficios y estados (q.186-189).

Salta a la vista la lógica transparencia en la ordenación de estos tratados, que forman toda la moral especial, en los tres grandes grupos señalados en el cuadro.

1. Vienen ante todo los tratados de las *virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.* La prioridad venía impuesta por toda la tradición, tanto bíblica y patrística como escolástica. San Agustín había bien recogido el espíritu de la doctrina evangélica y paulina al escribir, como síntesis de la enseñanza moral cristiana en que ha de instruirse al catecúmeno, su *Enchiridion*, o «Libro de la fe, esperanza y caridad», según el título que él mismo le dió (a.420-21).

Este libro, que sigue de cerca antiguas exposiciones del símbolo de la fe, ha sido considerado como expresión particularmente fiel de la síntesis teológica del Hiponense, y, aunque no corresponde sino imperfectamente al designio que le inspira, señala al menos la intención de desenvolver el conocimiento cristiano en el sentido que retendrá la teología moral. El catecúmeno, para informarse en la vida cristiana, deberá instruirse en la fe y sus verdades, y en pos de ella deberá proponerse la esperanza y caridad, a las que se ordena la práctica de las demás virtudes morales, de la oración, los preceptos y los consejos [10]. Porque el orden moral cristiano es ante todo *teologal*, y este valor fundamental de las virtudes teologales se hace resaltar muy bien en tal estructuración de la moral en la SUMA. El mismo orden seguían unánimes los escolásticos anteriores en sus exposiciones a las *Sentencias*, que limitaban casi todo el estudio de la moral especial a tratar de las tres virtudes teologales, más una ligera consideración de los preceptos.

2. En pos del orden teologal, todo el orden moral, aun teológico, se cifra y condensa *en las virtudes morales y en los vicios opuestos.* Tam-

[10] SAN AGUSTÍN, *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate*: ML 20,231-87; T. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale* l.c., p.36ss.

bién esta idea se hallaba muy arraigada en la tradición de la escolástica precedente. Muchos autores, como Juan de la Rochelle y Guillermo Peraldo, ya habían titulado sus exposiciones de la moral tratados *de virtutibus et vitiis*.

Pero existen otras categorías fundamentales en la doctrina y en el orden morales. El Aquinate enumera en su prólogo los dones, virtudes intelectuales y máxime *los preceptos*, las leyes o mandamientos. En particular, la estructuración de la doctrina moral en torno a los preceptos tenía a su favor argumentos básicos y, sobre todo, la mayor autoridad de la Escritura. En toda ella se presentan los preceptos divinos como las normas que señalan el bien y el mal en las acciones del hombre, y el conocimiento de estos divinos mandatos como la verdadera instrucción e información en la vida moral.

El Señor, en el Evangelio, se refiere a esto mismo cuando afirma: *Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos* (Mt. 19, 17; Mc. 10,19; Lc. 18,19); e implícitamente sienta la misma verdad cuando enuncia el primer precepto del decálogo (Mt. 22,37; Deut. 6,5).

Pero si es cierto que es esencial, tanto a la ética natural como al orden moral teológico, ser *moral de los preceptos*, no constituye, sin embargo, esto el aspecto primario y constitutivo de la moral. El orden moral de los preceptos se basa y fundamenta en la moral del bien y de los fines, en el orden a la bienaventuranza, como ya se ha mostrado anteriormente [11].

Por eso el Angélico, que en las *Sentencias*, y siguiendo la línea tradicional desde Pedro Lombardo, había desarrollado el breve estudio *De decem praeceptis*, sólo después de la exposición de las virtudes *(In Sent.* 3 d.37-40), al tratar de articular aquí ambas categorías morales, concede una prioridad abrumadora al análisis de las virtudes y vicios sobre los preceptos como principio sistematizador de la doctrina moral.

La razón de carácter práctico aducida aquí en el prólogo encierra un argumento teórico bien convincente. Si quisiéramos, dice, tratar conjuntamente, primero de las virtudes, luego de los dones, de los vicios, de todos los preceptos—era el método seguido en las *Sentencias*—, nos expondríamos a evidentes repeticiones. Mejor es tratar de cada uno de ellos en particular con los otros elementos correspondientes: de la virtud y vicios opuestos, del don y preceptos respectivos. Entonces es clara la prioridad de las virtudes como principio de conocimiento de los demás elementos. El sexto mandamiento, por ejemplo, «no adulterarás», exige hablar primero del adulterio; pero éste es un pecado, y los pecados se conocen por referencia a las virtudes opuestas. Hay, pues, un medio de simplificar toda la materia del estudio moral, y es reducirla y condensarla en la consideración de las virtudes. De la virtud se pasará cada vez al don correspondiente, a los vicios que se le oponen, a los preceptos positivos y negativos sobre la materia y hasta a la pasión que puede interesar y a la gracia especial que ello requiere.

Así, pues—concluye el Angélico—, «queda reducida toda la materia moral a la consideración de las virtudes», con lo cual adquiere esta *Secunda Secundae* su fisonomía propia de *Moral de las virtudes*, más *que Moral de los preceptos* o *Moral de los pecados*. La concepción de una rígida *moral preceptiva* y del puro deber ha sido relegada a segundo plano, porque los preceptos afirmativos se dan sobre la materia

---

[11] T. URDÁNOZ, *Tratado de la bienaventuranza y los actos humanos*: BAC, *Suma teol.* bilingüe, t.4 p.57ss.123ss.

de las acciones buenas o virtuosas, y los preceptos negativos, sobre los actos viciosos.

El Aquinate suele ser muy consecuente con este principio metodológico, porque sólo incidentalmente parece hablar de los preceptos. Hay que buscar en sus tratados la doctrina de las obligaciones morales sólo de una manera velada e implícita, porque el Santo acostumbra a desarrollar tales normas preceptivas sobre el análisis de los actos virtuosos o de los actos contrarios viciosos.

La simplificación y esquematización de la doctrina moral se estrecha cada vez más en torno a las virtudes. Después de los tratados de las virtudes teologales, todo el inmenso campo de las virtudes morales, de los vicios opuestos, y el análisis de todas las obligaciones posibles que respectan a la vida moral humana, lo condensa el Santo en los *cuatro tratados de las virtudes cardinales*.

Esta *sistematización* tomista de todo el orden moral, no teologal, en torno a las cuatro virtudes cardinales, que el Angélico ya indicaba en la *Prima Secundae* (q.61 a.2-3), al establecer la función fundamentante y de principalidad de estas virtudes, es simple realización del vasto plan trazado en las *Sentencias* (3 d.33 q.3): *De partibus virtutum cardinalium*. Allí había fijado la clasificación completa de todas las virtudes morales en torno a las cuatro cardinales, integrando en un maravilloso esfuerzo de síntesis todas las clasificaciones conocidas por los filósofos antiguos en su propia sistematización de toda la vida virtuosa y viciosa, a través de la *triple ramificación* de estas virtudes principales en *partes subjetivas* o *esenciales*, *partes integrales* y *partes potenciales*, o virtudes adjuntas a la principal. De ello hemos dado amplia explicación anteriormente [12].

El Aquinate se muestra consciente de que los lazos entre algunas de estas virtudes derivadas y la cardinal correspondiente no son muy estrechos. La idea de partes potenciales es muy elástica y a veces sólo implica una vinculación de lejana analogía; por eso advierte con cautela que «de alguna manera» se establece esta vinculación e inclusión de toda la vida virtuosa—y viciosa opuesta—en el esquema de las cuatro cardinales.

Es curioso también el cuidado que pone el Santo en subsanar un aparente defecto de esta ordenación, y es el no haber señalado un puesto directo en ella a las virtudes intelectuales o *dianoéticas*, que en la *Etica* de Aristóteles ocupaban lugar tan preeminente.

Pero es que, en rigor, no son categorías formales de lo moral y sólo entran en él por su materia, como principios directivos de la vida moral. En este sentido, el puesto principal corresponde a la prudencia, como virtud intelectual y, a la vez, la primera de las morales. El arte, en todas sus formas, es *por su esencia* extraño al orden moral [13]. En cuanto a los hábitos puramente intelectuales, de sabiduría, de inteligencia y de las ciencias, no han quedado ajenos a la vida moral, sino que han obtenido una réplica nobilísima y transcendente en los dones del Espíritu Santo correspondientes, ocupando así un sitio de honor en la moral de Santo Tomás.

---

[12] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, *Suma teol.* bilingüe t.5 (Madrid 1954) p.270ss.295ss.

[13] En qué sentido el dominio todo del arte, aunque distinto de la moral, no está del todo separado o independiente, sino se subordina al orden moral, lo explicamos también, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*, l.c., p.292s.

3. Por fin, se sitúa *la tercera parte* de la *Moral especial* aquinlana, llamada por él *la moral de los estados especiales o situaciones particulares* de los hombres, sea como individuos o en cualquier cuadro de vida social y de comunidad.

Si el Angélico ha construído casi íntegramente en la SUMA *los cuatro tratados anteriores de las virtudes cardinales,* no ha sido menos original en la invención y organización de este último de *Moral especializada.* No se encuentran casi precedentes de él en sus obras o en los autores escolásticos anteriores, fuera del pequeño núcleo y parte mínima respecto del conjunto del tratado, en la distinción *De vita contemplativa et activa* de las *Sentencias (Sent.* 1 d.3 q.1), o en alguna cuestión aislada de *prophetia* y opúsculos sobre el estado religioso, que han constituído una mayor base para este tratado.

Su *contenido* lo forma la moral de dichos estados, oficios y orientaciones particulares de vida de los hombres. No se trata de una *moral nueva,* distinta de la moral común, de las virtudes y de las leyes generales del hombre. La moral de estas situaciones y estados particulares debe ser la de los deberes y virtudes generales, pero *aplicada* a cada modo de vida particular. Las virtudes propias del gobernante son las de la prudencia y justicia, y las virtudes propias del médico serán las de una prudencia y caridad exquisitas en el ejercicio de su arte. Pero de cada estado y situación particular del hombre surgen nuevas relaciones morales con los demás, nuevas formas de deberes y ejercicios especiales de virtud que debe cumplir, como las relaciones entre súbditos y superiores, entre hombres activos y contemplativos, y «cualesquiera otras diferencias humanas», individuales y sociales, recalca Santo Tomás.

Los principios éticos generales deben recibir su aplicación especial a cada situación concreta del humano vivir para la dirección de todos los actos singulares y personales de cada hombre.

Así se constituye el vasto campo de la *moral aplicada, o especializada,* una de cuyas formas *más nobles es la moral profesional.* Santo Tomás, que creó, con el presente tratado, esta parte última y más especializada de la moral teológica, sólo analizó en ella las diferencias de vida y actividades del *hombre cristiano:* carismas, vida activa y contemplativa, oficios jerárquicos o *profesiones espirituales* en la Iglesia, como el sacerdocio y, sobre todo, el estado de perfección, como el más noble y «al cual todos los otros estados de los hombres se ordenan» (2-2 q.184 prol.). Pero, al darnos un esbozo y concepto general de la necesaria diversidad de oficios y profesiones de la vida humana (2-2 q.183 a.2-3), dejaba abierto el camino y hacía una llamada implícita y casi profética a que los siglos modernos construyeran, junto con la múltiple diferenciación de las *profesiones temporales,* el contenido ético de las mismas, o *la moral profesional.*

Dicha moral profesional se inscribe, pues, en esta parte más particular y especializada de toda la teología moral que se refiere a las diferencias de estados, situaciones de vida y oficios o profesiones de los hombres. Santo Tomás no conocía aún esa multiplicación indefinida de especializaciones que ha creado el mundo moderno, y con ello la infinidad de nuevas profesiones en el trabajo manual, liberal, en la industria, etc., y por eso no ha realizado por sí mismo *la aplicación* de los principios morales a la vida concreta del hombre profesional, constituyendo la moral particular de las diversas profesiones. Es una tarea

y desarrollo que corresponde a los tiempos actuales, en la línea de aplicaciones que en este tratado señala el Aquinate.

II. El tratado de la fe y su puesto liminar en la «Secunda Secundae»

Esta moral especial, enfocada toda ella desde el estudio de las virtudes, por fuerza ha de empezar por el tratado de las virtudes teologales. No podía ser menos, y en ello estaban de unánime acuerdo tanto los teólogos antiguos como los modernos. Los escolásticos primeros apenas si hacían consideración especial sino de las tres virtudes teologales, para las cuales se disponía de abundante material de la Escritura y los Padres, mientras que nada científico podían decir de las virtudes morales, privados del conocimiento de las fuentes aristotélicas.

La razón es bien patente. En la moral teológica, el lugar preeminente corresponde a las virtudes teologales, puesto que a ellas compete orientar toda la actividad humana hacia su término y fin, que es Dios. La vida moral sobrenatural es vida de la gracia, la cual despliega su dinamismo de movimiento hacia Dios dentro de *la vida teologal*. A las tres virtudes teologales está reservada la alta misión de actualizar la vida divina en nosotros, de poner las facultades del hombre en unión y contacto, aunque imperfectos, con Dios. Por eso son ellas las portadoras de los *mores theologici*. Sólo ellas versan sobre el fin último, que es primero en la intención y razón de ser de los medios que son propiamente *divinos*, y las que han de *informar* el orden de las virtudes morales para orientar y dirigir todos sus actos a Dios. La vida moral cristiana pone a Dios en primer plano; empieza en los actos que alcanzan a Dios en sí y trata de establecer el movimiento de retorno a El, subordinando todos los demás planos de la conducta moral humana a la consecución de este fin último.

Y dentro de las virtudes teologales, lógicamente aparece en primer plano *el tratado de la fe*. Ciertamente, la caridad es la virtud más alta y el sujeto inmediato de la moralidad sobrenatural, puesto que nos lleva a Dios y con El nos une. Pero la fe es anterior y en orden de generación la primera, pues no hay amor posible sin el conocimiento previo y sobrenatural del Bien divino, dado por la fe, fundamento y raíz de toda justificación.

Por su misma índole de principio de todo conocimiento sobrenatural, el *lugar* que debe ocupar el tratado de la fe en teología parece *desdoblarse en dos*. La fe, en efecto, nos hace asentir a las verdades reveladas, y estas verdades de fe son los principios del conocimiento teológico. La luz de la fe es para la teología como el hábito de los primeros principios respecto de las ciencias naturales. Por eso el estudio de la fe y sus problemas deberá hacerse ya en toda propedéutica a la teología, entre las cuestiones concernientes a la teología fundamental y a la índole del conocimiento teológico.

Es lo que se hace hoy día en todos los manuales teológicos. El análisis sobre todo del acto de la fe, sus preámbulos, motivos de credibilidad, génesis del acto de creer, etc., es desplazado a las cuestiones introductorias de la teología, formando el núcleo de la apologética.

Santo Tomás aún no conoce esta disociación. Su tratado *de fide* está centrado sobre la virtud, sobre lo dogmático-moral de la misma, si bien

toca y resuelve, en diversas incidencias, los aspectos apologéticos o motivos de creer. Pero la disyunción se inicia en seguida con Enrique de Gante, al final del siglo XIII, quien transporta ciertas cuestiones relativas a la fe al comienzo de su SUMA, entre las cuestiones introductorias a la teología. Será seguido tímidamente por Escoto, que en el prólogo de su *Comentario a las Sentencias* introduce la cuestión relativa a los motivos de la fe. Y en el siglo XIV se hace bastante general esta costumbre de examinar la fe en el prólogo de las *Sentencias* [14].

Pero los teólogos de los siglos XVI y XVII han vuelto a tratar íntegramente de la fe en sus comentarios a este lugar de la SUMA de Santo Tomás, *de virtute fidei*. Aquí han desarrollado ellos no sólo todos los aspectos de la teología de la fe, sino también las cuestiones apologéticas e introductorias al conocimiento teológico.

Se diría que los tratados actuales de apologética y eclesiología son *ramas* desgajadas de esos magníficos comentarios clásicos, que así supieron integrar—fieles a la gran ley de la unidad teológica—todo el inmenso campo de problemas sobre la fe. Melchor Cano, en su *De locis theologicis*—obra independizada ya de sus comentarios a la SUMA—, y Báñez, en su comentario *De fide* (q.1 a.10), ya presentan ampliamente organizados, el primero, la introducción y metodología teológica, y el segundo, el tratado *De Ecclesia*. Y los modernos tratados de apologética provienen directamente de Lugo, que en sus comentarios *De fide* estructura también toda la cuestión apologética de los preámbulos de la fe y los motivos de credibilidad.

Sin duda es bien lógica y razonable esta disociación a que se ha llegado del tratado de la fe, en una parte apologética y otra más propiamente teológica. Pero ello *no justifica* la tendencia de autores recientes, quienes sostienen que, dada la evolución de las preocupaciones y de la mentalidad modernas en el problema religioso y el cambio profundo del ambiente actual, cada vez más descristianizado, respecto de la Edad Media, el método apologético debe prevalecer totalmente en el estudio de la fe, y el sistema escolástico aquiniano de considerar la fe en el tratado de las virtudes debe darse en definitiva por pasado [15]. Los antiguos—afirman éstos—analizaban la virtud de la fe tal como se actúa y desarrolla en el cristiano de nacimiento y trataban de *explicar* a los creyentes el mecanismo de una de sus actividades sobrenaturales como un hecho adquirido y en función de una síntesis teológica ya admitida. Los modernos, al contrario, tienen sólo en cuenta *la génesis del acto de la fe* en el adulto que se convierte, y han de *justificar* a los ojos de la razón y mostrar desde una perspectiva crítica y subjetiva que el hombre puede y debe creer sin sacrificar nada de las leyes de su vida intelectual y de su conciencia moral. El teólogo debe acoger en sus análisis los resultados de la experiencia psicológica en torno a esta llamada «fe de la conversión», abandonando el antiguo sistema de exposición objetivista. «El tratado de la fe, para responder a las preocupaciones contemporáneas, debe comportar a la vez una epistemología y una psicología racional de la fe católica» [16].

---

[14] HENRIC. GANDAV., *Summa quaestionum ordinar.* a.9 q.2.3; a.10 q.1.2; SCOTUS, *Sent.* 1 prol. q.1. Los textos de escolásticos del siglo XIV se encuentran numerosos en A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* (Münster 1931) p.155ss. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* 2.ª ed. (Louvain 1950) p.649.

[15] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* l.c., p.650ss.

[16] AUBERT, o.c., p.660.—Cf. P. PARENTE, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede:* Doctor Communis, I (1948) p.5-27.

Estas preocupaciones actuales no parecen, ni mucho menos, que obliguen a eliminar la verdadera *teología de la fe*, con el contenido doctrinal y el método de exposición objetiva en que la situara Santo Tomás. Aunque no fuera más que por la razón, bien obvia, de que la ciencia teológica tiene que mirar no sólo a incrédulos que convertir, sino a cristianos ya convertidos, a quienes ha de confirmar, ilustrar y esclarecer en su vida de fe.

Bueno será acoger, en una moderna apologética, todos los recursos de la experiencia psicológica y de la filosofía crítica para allanar los caminos de la fe a los hombres del mundo actual, tan trabajados por las preocupaciones del criticismo y de todas las formas de escepticismo hacia el Absoluto y Transcendente. Pero esta *función apologética* queda aún en los preámbulos de la fe, en la génesis del acto mismo. Restará siempre la labor principal de explicar a esos convertidos y a todos los creyentes las *riquezas insondables* que el conocimiento de la fe en sí encierra, el modo de obtener una penetración y comprensión profunda de su naturaleza íntima, la actuación y vida de fe, los progresos en su ejercicio, los peligros que acechan al creyente y los pecados contra la fe, etc.

Estos *tesoros inagotables* de doctrina y la ilustración adecuada en el conocimiento exacto del don de la fe sólo pueden obtenerse dentro de la *teología* de la misma, en la línea de la explicación sistemática propuesta por Santo Tomás en su tratado de la fe y desarrollada después por todos los teólogos.

III. Fuentes del tratado de la fe

El tratado de la fe no presenta en la SUMA la misma originalidad que otros tratados, creados casi íntegramente, o en gran parte, por Santo Tomás en esta obra teológica de madurez.

El mismo santo Doctor había expuesto la materia en dos de sus obras teológicas anteriores: el *Comentario a las Sentencias (In Sent.* 3 d.23-25), siguiendo el orden y la temática de Pedro Lombardo, y en las *Cuestiones disputadas (De verit.* q.14). Tanto en los once artículos de esta cuestión como en las tres amplias distinciones de las *Sentencias* nos ofrece el mismo *fondo substancial* de exposición que en la SUMA.

Además, incidentalmente ha tratado en otras obras y lúgares temas sobre la fe y expuesto puntos a veces muy importantes de su doctrina. Deben mencionarse sobre todo el *Comentario sobre el Evangelio de San Juan*, con observaciones a lo largo del mismo, máxime *In Io.* c.4.6. 7.11; el *Comentario a la Epístola a los Hebreos* c.11,1; *Quodl.* 2 a.6, y *Quodl.* 6 a.2; *Contra Gent.* 1,6; 3,4.152.154; *In Boethium de Trinit.* q.3 a.1 ad. 4.

Todos estos lugares se refieren a los temas básicos especulativo-dogmáticos de su doctrina de la fe. La parte segunda—toda la que concierne a la materia mística y meramente moral—del tratado, que comprende las cuestiones 7-16, referentes a los dones de entendimiento y de ciencia, a los pecados contrarios a la fe y los preceptos sobre la misma, ha sido incorporada al tratado *por primera vez* en la SUMA, de acuerdo con el plan fijado en el prólogo, y no se encuentra en los precedentes esbozos de las *Sentencias* y *De veritate*. Sin embargo, se presenta en parte elaborada con materiales de otros lugares, sobre todo de *In Sent.* 3 d.34-35 para los dones, y *Sent.* 2 d.39-43 y *Sent.* 4 d.1.13 para los pecados contrarios a la fe.

No es extraña esta menor originalidad del Angélico. Naturalmente, el tema de la fe es uno de los primeros sometidos a la especulación y discusión teológica de las escuelas desde el comienzo de la escolástica, debido a la abundancia de material escriturístico y patrístico sobre el mismo. Han sido bastante historiadas las etapas de esta formación del tratado de la fe, desde las primeras especulaciones de los sumistas del siglo XII hasta los análisis más completos de los autores de comienzos del siglo XIII [17]. Esbozado por Hugo de San Víctor y sobre todo por Pedro Lombardo en sus *Sentencias (Sent.* 3 d.23-25), el tratado de la fe recibe una primera sistematización científica en Guillermo de Auxerre, que va a ser completada por Felipe el Canciller y los grandes escolásticos anteriores a Santo Tomás, Alejandro de Hales, San Alberto Magno y San Buenaventura.

Este proceso de desarrollo culmina en el tratado del Angélico, que ofrece soluciones definitivas a diversos problemas muy discutidos en los autores posteriores, sobre todo en los temas tan cruciales de la psicología de la fe. El ha sido el primero en sacar todo el partido a los grandes recursos que ofrecía la síntesis filosófica de Aristóteles para esclarecer los problemas que plantea la naturaleza y funcionamiento del acto de la fe.

Por eso, a pesar de las divergencias que separan las diversas escuelas, es en los cuadros y esquema por él trazados donde los teólogos posteriores han desarrollado y profundizado esta temática de la psicología del conocimiento de la fe, muchas de cuyas exposiciones son simple prolongación del tratado que había perfilado Santo Tomás [18].

Por eso las fuentes citadas en su tratado por el Angélico van formadas en gran parte—dada la naturaleza de la materia, perteneciente enteramente a la revelación—por una gran profusión de textos de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Como toda la escolástica, el Aquinate ha organizado su doctrina teológica bebiendo directamente en las fuentes de la revelación, cuyos textos se ofrecían tan acertadamente seleccionados en colecciones de glosas y sentenciarios. Sobre esas primeras glosas se fueron formando las cuestiones y disputas escolásticas, y tal proceso evolutivo de la teología escolástica en general vale y se aplica muy preferentemente a las cuestiones del tratado aquiniano de la fe, cuya doctrina viene directamente inspirada en los textos de la Escritura.

Después de los textos revelados, la principal fuente de inspiración del tratado es *San Agustín*. Es entre los Santos Padres el que es citado con mayor abundancia. Sus textos aparecen citados con gran frecuencia, casi con exclusividad en algunas cuestiones.

Y es que las doctrinas de San Agustín sobre la fe, que constituyeron la fuente principal de las decisiones del concilio segundo de Orange, han ejercido después una influencia decisiva sobre las especulaciones

[17] Una de las obras más extensas sobre la historia de las doctrinas de la fe en la primera escolástica es la de G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik von Abaelardstreit (um 1140) bis zum Philipp dem Kanzler († 1236)* (Münster 1933). Véase también T. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'A.* (Paris 1909); A. GARDEIL, *Crédibilité:* «Dict. Theol. Cath.», t.2 c.2258-2295 *(La crédibilité dans la théol. scolastique);* M. D. CHENU, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle:* «Etudes d'histoire litt. et doctr. en XIIIe siècle» (Paris-Ottawa 1932) p.163-191. Y otras numerosas obras históricas sobre temas particulares.

[18] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* l.c., p. 43-4.

de la Edad Media en la materia, máxime concernientes a la psicología del acto de la fe y relaciones entre la fe y la razón [19]. Los grandes temas sobre la fe como don de Dios y la influencia de la gracia en el acto de creer, sobre la voluntariedad y carácter meritorio de la fe, la propia naturaleza intelectual de su acto, etc., fueron primeramente planteados en los escritos del Hiponense e introducidos a través de sus textos y fórmulas en la teología escolástica.

Después de San Agustín, los textos de San Gregorio son también citados con alguna frecuencia, sobre todo en las cuestiones últimas y morales en torno a los dones y los pecados contrarios a la fe. Sobre estos temas eran de gran autoridad los libros llamados *Morales*, o exposición sobre Job, de este santo Doctor; por eso aparecen tan numerosos los textos tomados de dicha obra.

Y, ya en menor escala, son alegados otros Padres y Doctores, como San Jerónimo, San León, San Bernardo, San Juan Damasceno, el Pseudo-Dionisio, etc. Signo cierto de que el material patrístico en aquella época conocido ha sido ampliamente utilizado para la construcción doctrinal del tratado. Sobre todo las cuestiones canónico-morales de la infidelidad, herejía y blasfemia (q.10-14) han dado motivo al Aquinate para numerosas apelaciones a textos patrísticos tomados del *Decreto de Graciano* y otras colecciones.

Los autores escolásticos anteriores son sólo objeto de alegaciones implícitas o bajo la designación de unos *quidam*, en que son fácilmente reconocibles por la investigación histórica opiniones y definiciones de Hugo de San Víctor, Guillermo de Auxerre, San Buenaventura, San Alberto Magno, etc. [20] Pero es bien cierto también que todo el fondo doctrinal de la escolástica anterior es tenido en cuenta y tácitamente utilizado a lo largo del tratado, como material que es reelaborado y sometido a revisión en muchos aspectos y se le hace servir, una vez pulido y perfeccionado, para su propia construcción doctrinal.

Como es lógico, aparece menos frecuente que en otros tratados la alegación de textos de Aristóteles y otros filósofos. Las concepciones fundamentales de la psicología aristotélica, perfeccionada por el Angélico, van, sin embargo, subyacentes en toda la estructura del tratado y con presencia muy operante, pues que inspiran la solución de problemas más difíciles y discutidos en este tratado, como el sujeto psíquico de la virtud de la fe, la naturaleza del acto de creer, el influjo de la voluntad, etc.

IV. Orden interno del tratado

En la *división* de este primer tratado se pone ya en práctica el plan de organización de la moral especial que hemos glosado. Dentro de las cuatro direcciones posibles que en la enseñanza teológica y en la tradición de la Iglesia puede darse a la consideración moral—moral de los mandamientos, moral de las inspiraciones especiales o de los dones, moral de los pecados, moral de las virtudes—, se ha probado y elegido como el aspecto primario *las virtudes*; y en el orden de las mismas

[19] E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*: «Etudes de phil. médiév.» XI 2.ª ed. (París 1943) p.31-47; DESPINEY, *Le chemin de la foi d'après S. Augustin* (Vezelay 1930); M. GRABMANN, *Augustinuslehre von Glauben und Wissen und ihre Einfluss auf das mittelalterliches Denken*: «Mit elalterliches Geistesleben» t.2 (Munich 1936); R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* l.c., p.21ss.

[20] Cf. q.4 a.1.4.5 ad 4; q.5 a.1, etc. Por excepción es alegado expresamente HUGO DE SAN VÍCTOR como «autoridad magistral» (q.5 arg obj.1 et ad 1); pero es para interpretar benignamente una sentencia particular suya.

deben encuadrarse todas las demás realidades o áspectos complementarios de lo moral.

Al estudio de la virtud sigue—como complemento transcendente y elemento reductivo—el análisis de los dones correspondientes, que perfeccionarán la vida virtuosa. Y en seguida se ordena—como elemento indirecto—la explicación de los *vicios opuestos*, que forman la moral negativa, o la *vida pecaminosa*, destructora del orden positivo de la virtud. Por fin, son *elemento extrínseco* del orden moral, o del bien de la virtud, aunque esencial a él, los preceptos, que se imponen siempre de una virtud: los *positivos*, sobre actos virtuosos necesarios al fin, y los negativos o prohibitivos, sobre los vicios que destruyen ese obrar virtuoso necesario.

Así obtiene la ciencia moral su fisonomía más propia de *moral de las virtudes*.

Este orden, que Santo Tomás lo va a realizar tan consecuente en todos los tratados, en el *de fide* se imponía por sí mismo. Los problemas teológicos sobre el acto de creer y naturaleza psicológica del hábito de la fe lo invadían todo y eran estudiados casi exclusivamente. Constituye, pues, un buen modelo este primer tratado para la ordenación subsiguiente de las otras partes morales.

Véase a continuación el esquema de esta división de las cuestiones sobre la fe:

Esquema del tratado de la fe de Santo Tomás... ... ...

- I. *De la fe en sí misma* ... ...
  - 1. El objeto de la fe (q.1).
  - 2. El acto de fe.
    - *a)* El acto interior de fe, que es creer (q.2).
    - *b)* El acto exterior o confesión de la fe (q.3).
  - 3. La virtud de la fe ... ...
    - *a)* La fe en sí misma (q.4).
    - *b)* Sujeto de la fe (q.5).
    - *c)* Causa de la fe (q.6).
    - *d)* Efectos de la fe (q.7).
- II. *De los dones correspondientes* ... ...
  - 1. El don de entendimiento (q.8).
  - 2. El don de ciencia (q.9).
- III. *Los vicios* opuestos a la fe ... ...
  - 1. De la infidelidad, opuesta a la fe ... ...
    - *a)* En común (q.10).
    - *b)* La herejía (q.11).
    - *c)* La apostasía de la fe (q.12).
  - 2. De la blasfemia, opuesta a la confesión de la fe ... ...
    - *a)* En general (q.13).
    - *b)* La blasfemia contra el Espíritu Santo (q.14).
  - 3. La ignorancia y ceguera mental, opuestas a la ciencia y entendimiento (q.15).
- IV. *Los preceptos* que conciernen a la fe (q.16).

Dentro del esquema se advierte una primera *transposición* respecto del orden seguido en las obras anteriores. En el cuadro tradicional de las *Sentencias* se comenzaba por la exposición de la fe en sí misma, estableciendo la definición—*quid sit fides*—y continuando por las cuestiones sobre el acto de creer y la fe como virtud. Al final se planteaba el tema *del objeto* de la fe, completado con todas las cuestiones en torno al mismo, la distinción de los artículos, o verdades reveladas, y necesidad de explicitación de este mismo objeto, o grados del conocimiento explícito de la fe.

Es el orden que, en pos del texto de Pedro Lombardo, sigue el Aquinate en las *Sentencias (Sent.* 2 d.23-25) y conserva, abreviado, en la q.14 *De veritate* (a.1-12). Estableciendo nuevo orden aquí en la SUMA, ha inaugurado el sistema de exposición más lógico, que es el de iniciar en el conocimiento de la virtud por el objeto. Las virtudes, en efecto, se conocen por sus actos, y éstos por sus objetos, puesto que el objeto es la causa formal extrínseca que determina y configura a sí los hábitos y sus actos.

Así, pues, coloca el tema *del objeto* de la fe, con toda la problemática del mismo, o de las verdades reveladas, *en la primera cuestión*. A éste debe seguir el análisis del acto que introduce el estudio de la fe como virtud. Ordenación lógica que figura como paradigma para los demás tratados y virtudes, si bien no es siempre seguido en la SUMA por razones de brevedad o motivos de tradición.

Esta *línea objetivista* que da la tónica de la metodología aquiniana —en toda su filosofía y teología—no es del agrado de los autores modernos. Sobre todo en el tema de la fe, sus preferencias están por el método subjetivo, tratando de hacer resaltar, excesivamente, los valores *subjetivos* de experiencias personales en el conocimiento religioso y creyendo, equivocadamente, que esta vía subjetiva de la psicología de la fe es el mejor o único camino para construir su teología. Pero no cabe duda que el aspecto primario y fundamental de esta teología es el objetivo, puesto aquí en primer plano.

La *segunda gran innovación* es la agregación al tratado del estudio de los dones correspondientes y de la moral de los pecados *opuestos a la fe*. Sobre esto—ya vimos—nada existía en las exposiciones *de fide* de la escolástica primera. Santo Tomás ha debido casi crear tales cuestiones con algunos materiales dispersos en otros lugares de los sentenciarios.

El *complemento donal* es particularmente interesante en el tema de la fe. No sólo «delata el fondo místico» de la moral teológica de Santo Tomás [21], por cuanto el santo Doctor entiende con ello que la doctrina moral, como la conducta, no se encierra en los estrechos límites de lo estrictamente preceptivo. Sobre la dirección de la ley divina, que nos instruye e impera desde fuera con los mandamientos, está *la moral de las inspiraciones*, la dirección divina superior por los dones del Espíritu Santo, que señalan el triunfo de la gracia y el perfeccionamiento de las virtudes infusas. Pero indica a la vez otro aspecto muy en consonancia con las tendencias modernas: que en el conocimiento religioso no ha de considerarse sólo el de la fe informe, simple asentimiento oscuro a los misterios sobrenaturales; así como a esta fe le es connatural la información de la caridad, así también tiende a expan-

[21] R. BERNARD, O. P., *La foi: Somme théologique*, trad. francesa y comentarios de la «Revue des Jeunes», t.1 (París 1940) p.207.

sionarse en conocimiento más elevado de cierta intuición y experiencia connatural de las cosas divinas. Tal es la concepción de la fe de muchos autores modernos; pero la simple fe sólo alcanza tal grado de perfección por la contemplación mística de los dones.

Es, pues, muy verdadero y luminoso el punto de vista del Angélico, que considera la teología de cada virtud infusa, en especial de la fe, con su complemento y prolongación propia de los dones respectivos.

La parte final y más exigua es la dedicada *a los preceptos de la fe* (q.16). Y parece dar la impresión de que el Aquinate casi no tiene en cuenta los preceptos y que los considera como algo muy secundario en su concepción moral. En realidad no es así. El orden de los preceptos es esencial y fundamental en toda concepción moral, pues da validez y vigencia normativa al orden del Bien y Fin último. Pero en la parte moral de la SUMA, esta consideración de los preceptos suele andar diluída por todo el tratado.

Los preceptos afirmativos se dan de los actos virtuosos, y los negativos, de los vicios contrarios. Por eso el Aquinate suele definir y formular las normas preceptivas cuando habla de los mismos. Así, aquí dedica casi toda la cuestión del acto de la fe (q.2 a.3-8) a tratar de su obligatoriedad bajo distintas modalidades y con las fórmulas antiguas: Si es «necesario para salvarse», *de necessitate salutis*, etc. Lo mismo pregunta sobre el acto exterior, o la confesión de la fe (q.3 a.2). Por otra parte, toda la materia de los pecados opuestos (q.10-14) es, en el fondo, *preceptiva*, y su contenido y finalidad principal es señalar las normas prohibitivas e ilicitud de los actos contrarios.

En rigor, pues, toda la doctrina moral del Aquinate, en este y otros tratados, es ampliamente *preceptiva o moral del deber*, si bien su consideración no suele detenerse en este aspecto extrínseco, sino en las raíces de la vida moral o principios de *dirección interior* de nuestros actos. Y la pequeña cuestión final *de praeceptis* se limita casi siempre a exponer los lugares o *fuentes de la revelación* donde se promulgan los preceptos—naturales o positivos—correspondientes.

V. Valor e importancia histórica del tratado

No es menester subrayar el valor máximo que posee el breve tratado *de fide* del Angélico. Es bien patente que no sólo en lo moral, sino en lo dogmático, una sistematización teológica sobre la fe es fundamental. En el orden moral, porque la fe es la primera virtud teológica, raíz de toda participación divina en nosotros y que nos introduce en el mundo sobrenatural. En el plano dogmático, porque la luz de la fe es principio de todo el conocimiento teológico, y las verdades de fe constituyen los principios de todas las conclusiones de la teología.

Ahora bien, es bien sabido que, en su tratado, el Angélico ha sistematizado toda la teología de la fe, en su aspecto dogmático-moral y aun en un primer esbozo de la función apologética. Y también es reconocido por todos que ha aportado la solución precisa a diversos puntos de los más discutidos o esclarecido con nueva luz otras muchas cuestiones.

Por eso, el tratado aquiniano *de fide* ha servido como esquema y modelo de sistematización para toda la teología futura, máxime desde que los teólogos clásicos, con Conrado Koellin, Cayetano y Vitoria, impusieron la SUMA como texto o libro base de la exposición teológica. No

es, pues, extraño que los teólogos posteriores no hicieran sino profundizar y desarrollar, con sus comentarios, los problemas planteados por el Aquinate.

Antes hemos indicado cómo estos teólogos clásicos, sobre todo postridentinos, habían llegado a crear, en el desarrollo y profundización de esta temática de la fe propuesta en los cuadros del tratado aquiniano, el núcleo de las nuevas disciplinas teológicas: los tratados de apologética, eclesiología e introducción a la teología y lugares teológicos, que los expusieron primero en sus comentarios *de fide*, y fueron logrando propia autonomía. Los tratados *de Ecclesia* pronto adquieren independencia y separación con la obra *De regimine christiano*, de Santiago de Viterbo; la *Summa de Ecclesia*, de Juan de Torquemada; los opúsculos de Cayetano, y *Relecciones* de Vitoria *de potestate Ecclesiae et Pontificis*; el *De locis theologicis*, de M. Cano, o las *Controversiae*, de San Roberto Belarmino; estos teólogos, todos auténticos tomistas, construyen sus doctrinas con estrecha adhesión a los textos de Santo Tomás. Pero otros muchos teólogos desarrollan y exponen sus eclesiología y apologética conjuntamente en sus comentarios al *de fide* del Angélico, siguiendo la pauta ideal de la unidad teológica. Tales son los magníficos comentarios de Báñez a la q.1 a.10 *de fide*, que tan sólida construcción del tratado *de Ecclesia* presentan [22]. O los comentarios al tratado *de fide* de Valencia, Suárez, Toledo, Tanner, Juan de Santo Tomás, Lugo y Billuart, en los que a la vez se contiene ya la demostración racional de los preámbulos de la fe, o de la credibilidad de la revelación cristiana, que ha pasado a los apologistas modernos [23].

Tal es la herencia y proyección directa de este tratado de la fe de Santo Tomás. Desde entonces, las concisas cuestiones y problemas planteados en el mismo, sus soluciones y fórmulas tan precisas, conservan en su gran mayoría—naturalmente con la debida adaptación y aplicación a las preocupaciones y cambios de mentalidad de los tiempos—todo su valor de actualidad y mantienen perenne validez para los tiempos futuros.

Es cierto que, después de Santo Tomás, los problemas de la fe han sido sometidos a frecuentes discusiones y han alcanzado inusitado desarrollo, habiéndose sucedido intervenciones importantes del magisterio eclesiástico. En especial, el concilio de Trento, que ha definido los puntos o verdades capitales sobre la esencia de la fe y su función propia en el proceso de la justificación. Y el concilio Vaticano, que, contra los racionalistas y fideístas, ha definido en fórmulas precisas la doctrina revelada sobre la esencia psicológica del acto de fe, las relaciones entre la fe y la razón y la credibilidad racional de la misma.

Pero, como advierte R. Aubert en su gran obra, en que se hace repaso de todo el recorrido histórico de la teología católica del acto de fe, «desde entonces las intervenciones del magisterio eclesiástico... se ins-

[22] D. BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate, Commentaria in Secund. Secundae S. Thom.* in q.1 a.10 (Venetiis 1602) col.93-323.—Báñez se remite (col.92), como autores que han tratado ampliamente esta materia, entre los escolásticos, a Marsilio, Guillermo de París, cardenal Torquemada y Cayetano; y entre los controversistas, a Alberto Pighio, Clitoveo y Juan Eck, si bien a todos supera, añade, en elegancia y abundancia de doctrina, el doctísimo M. Cano, su maestro.

[23] Descuellan como los que más influencia han ejercido en la orientación y marcha de la moderna apologética católica: SUÁREZ, *De fide* disp.5-9-11; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Theol. de fide* q.1 disp.3; BILLUART, *De regulis fidei* diss.3-5; I. DE LUGO, *Tract. de virtute fidei divinae* disp.9 sect.1. La primera gran síntesis moderna de apologética en la escuela tomista es la de A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique* 1.ª ed. (París 1907).

BIBLIOTECA

criben muy naturalmente en el tratado escolástico de la fe tal como ha sido perfilado por Santo Tomás» [24].

Y aunque algunas corrientes modernas de teólogos católicos, de los que se hace eco el citado autor, proclamen la necesidad de *cambios* substanciales en la problemática teológica de la fe y en los métodos de su exposición y estructura, según las nuevas condiciones de los tiempos y dando más cabida a las cuestiones y material de psicología y epistemología [25], pero estos mismos autores apelan en los puntos más difíciles y controvertidos a las soluciones y fórmulas, limpias y sencillas, del Aquinate, a la hondura doctrinal de sus mismos textos, quejándose del *racionalismo intelectualista* que ha invadido los análisis demasiado sutiles o superficiales de los teólogos del siglo XVII, que marcaban así una desviación de la pureza de las fuentes tomistas [26].

Queremos, pues, nosotros en estas introducciones llevar a cabo esta vuelta a la genuina doctrina del Angélico, estableciendo, con la ayuda de sus mismos expositores, *la síntesis doctrinal* de su tratado de la fe.

[24] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* 2.ª ed. (Louvain 1950) p.44.

[25] R. AUBERT, o.c., p.3.ª p.645ss.

[26] R. AUBERT, o.c., p.657.680-7.690.783-7; GAUDEAU, *Le besoin de croire et le besoin de savoir* (París 1899) p.18-19.

B I B L I O G R A F I A

ABAELARDUS, P., *Introductio in Theologiam:* ML 178.

ADAM, K., *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus:* Theol-Quartalsch 101 (1920) p.131-155 ed.2 (Rottenburg 1923).

— *Das Wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 1931).

ALBERTUS M. (S.), *Opera omnia.* T.28: *Commentarium in III librum Sententiarum* ed. Vivès (Parisiis 1894).

ALDAMA, J. A., *De virtutibus infusis:* BAC, *Sac. Theol. Sum.* t.3 ed.2 (Madrid 1953).

ALES, A. DE, *Pénitence:* DAFC 3,1759ss.

ALFONSUS M. DE LIGUORI (S.), *Theologia Moralis* (Romae 1905-1912).

ANTOINE, P., *Foi:* Supplément au «Dict. de la Bible» t.2 (1938) c.176-310.

ARAGONIUS, P., *Commentarium in Secundam Secundae Sti. Thomae, de fide, spe et charitate* (Salmanticae 1584).

ARAÚJO, J. DE, *Cursus Theologicus.* T.3: *Disputationes de fide, spe et caritate* (Matriti 1946).

ARINTERO, J. G., *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo:* Vida Sobrenatural 27 (1935) p.404-417; 29 (1935) p.326-340.404-417.

AUBERT, R., *Le problème de l'acte de la foi. Donnés traditionnelles et résultats des controverses récentes* ed.2 (Louvain 1950).

AUGUSTINUS (S.), *Opera omnia:* ML 33-34.

BAINVEL, J., *La foi et l'acte de foi* ed.2 (Paris 1908).

BÁÑEZ, D., *De fide, spe et caritate. Commentaria in Secund. Secundae S. Thomae* (Venetiis 1602).

BARONI, G., *E possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrine dei teologi dei secoli XVII-XVIII* (Roma 1938).

BERAZA, B., *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929).

BERNARD, R., *La foi:* Somme théologique. Trad. franc. y comentarios de la «Rev. des Jeunes» t.1-2 (Paris 1940).

BILLOT, L., *De Ecclesia* (Romae 1898) t.1.

— *De virtutibus infusis* ed.4 (Romae 1928).

BILLUART, C. R., *Summa S. Thomae sive Cursus Theologiae iuxta mentem S. Thomae.* T.3: *Tract. de fide et regulis fidei, de spe* ed. Palmé (Parisiis 1872).

BONAVENTURA (S.), *Opera omnia.* T.4: *In III Librum Sententiarum* ed. Vivès (Parisiis 1865).

BONSIRVEN, J., *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ:* NouvRevThéol 16 (1934) 113-139.

BOVER, JOSÉ MARÍA, *La esperanza en la Epístola a los Hebreos:* Greg 19 (1938) 110-120.

CAIETANUS, T. DE VIO, *Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae* ed. Leonina *(Opera omnia S. Thomae,* Romae 1888-1906) t.4-12.

CAPÉRAN, L., *Le problème du salut des infidèles.* I. *Essai historique.* II. *Essai théologique* ed.2 (Toulouse 1934).

CAPREOLUS, I., *Defensiones theologicae D. Thomae* (Turonibus 1904) t.5.

CARRÉ, A. M., *Espérance et désespoir* ed. du Cerf (Paris 1953).

CARRO, V., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* t.1-2 (Madrid 1944).
— *Derechos y deberes del hombre* (Madrid 1954).
CATECHISMUS CONCILII TRIDENTINI, ed. P. Martín Fernández (Madrid, BAC, 1956).
CHARLES, P., *Spes Christi:* NouvRevThéol 61 (1934) 1009-1021; 64 (1937) 1057-1075.
CHENU, M. D., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle:* Etudes d'histoire litt. doctr. au XIIIe siècle (Paris-Ottawa 1932).
— *Commentaire historique de II-II q.1 a.2:* Mélanges Thomistes (Bibliot. Thom. 3, Paris 1923) p.133-140.
CICERO, M. T., *De officiis libri tres* ed. Olivet (Genevae 1751) t.3.
— *Tusculanarum quaestionum libri quinque* t.2.
— *Academicorum libri duo* t.2.
CONINCK, A. D., *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et de fide, spe ac caritate speciatim* (Lugduni 1623).
CONTENSON, V., *Theologia mentis et cordis* t.6 (Lugduni 1681).
DANIÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris 1953; vers. esp. 1957).
DEMAN, T., *Aux origines de la Théologie Morale* (Montréal-Paris 1950).
— *La théologie del «hypomonh» biblique:* DivTh(Pla.) 35 (1932) 30-48.
DUPRÉ, L., *La dialectique de l'acte de foi chez Kierkegaard:* Rev. Phil. de Louvain 54 (1956) p.418-455.
DURANDUS A S. PORCIANO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum: In III Sent.* (Lugduni 1533).
EFRÉN DE LA M. DE D., *La esperanza según San Juan de la Cruz:* Revista de Espiritualidad 1 (1942) 255-281.
ELIZALDE, M. DE, *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Neapoli 1662).
ENGLHARDT, G., *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik von Abaelardsstreit (um 1140) bis zum Philipp dem Kanzler* (Münster 1933).
ERBER, A., *De virtutibus theologicis, fide, spe et caritate* (Vienae 1748).
ESCHWEILER, K., *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsburg 1926).
FABRO, C., *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard:* RevSciencPhil-Théol 32 (1948) p.169-206.
FERRE, V., *Tractatus theologici: De virtutibus* (Romae 1689).
FERRERES, I. B.-MONDRÍA, *Compendium theologiae moralis* t.1-2 ed.17 (Barcelona 1949-1950).
FESTUGIERE, A. M., *«Hypomonh» dans la tradition grecque:* RechScRel 21 (1931) 477-486.
FORCELLINI-F. CORRADINI-I. PERRIN, *Lexicon totius latinitatis* (Patavii 1930).
FRASSEN, C., *Scotus Academicus.* T.8: *De divino gratiae beneficio et de virtutibus* (Romae 1901).
FRITZ, G., *Orange (Concil de):* DTC 11,1189-1203.
GABRIEL, A. S. V., *De fide, spe et caritate* (Romae 1666).
GARDEIL, A., *Crédibilité:* DTC 2,2258-2295.
— *La crédibilité et l'apologétique* (Paris 1907).
— *Dons du Saint Esprit:* DTC 4,1730-1781.
GAUDEAU, *La besoin de croire et la besoin de savoir* (Paris 1899).
GAUTHIER, R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Paris, Vrin; 1951).

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De revelatione* t.1-2 (Romae 1918).
— *De virtutibus theologicis* (Torino 1949).
— *De gratia* (Torino 1947).
GENICOT-SALMANS, *Institutiones Theologiae moralis* ed.14 (Malinas-Buenos Aires 1939) t.1-2.
GILLON, L. B., *De argumento spei certae sub influxu donorum:* Angelicum 16 (1939) 136-147.
— *Certitudine de notre espérance:* RevThom 45 (1939) 232-248.
GILSON, E., *Le Thomisme. Etudes de philosophie médiévale* (Paris 1944).
— *Introduction à l'étude de S. Augustin. Etudes de phil. Médiév.* t.11 ed.2 (Paris 1943).
GONET, I., *Clypeus Theologiae Thomisticae.* Tr.10: *De virtutibus theologicis* (Antuerpiae 1744) t.4.
GOTTI, V. LUD.: *Scholastico-dogmatica theologia* t.2 (Venetiis 1786).
GRABMANN, M., *Augustinuslehre von Glauben und Wissen und ihre Einfluss auf das mittelalterliches Denken:* Mittelalterliches Geistesleben t.2 (Munich 1936).
— *De quaestione «utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum» inter scholas Augustinismi et Arist.-thomismi medii aevi agitata:* Acta Hebd. Aug.-Thom. (1931) p.110-139.
GRANADUS, I., *In secundam secundae Sti. Thomae Aquinatis commentarii. Controversiae de fide, spe, caritate* (Hispali 1629).
GRANDERATH, T., *Constitutiones dogmaticae sacrosancti Concilii Vaticani* (Friburgi 1892).
GREGORIUS MAGNUS (S.), *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo:* ML 76,786-1072.
— *Moralium libri:* ML 76,9-782.
— *Homiliarum in Evangelia libri duo:* ML 76,1075-1312.
GROSSOUW, W., *L'espérance dans le Nouveau Testament:* RevBiblique 61 (1954) 508-532.
GUIBERT, J. DE, *Sur l'emploi d'«elpis» et de ses synonymes dans le Nouveau Testament:* RechScRel 4 (1913) 565-569.
GUZZETTI, G. B., *La perdita della fede nei cattolici* (Varese 1940).
HAMER, P. J., *Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique* (Paris 1949).
HARENT, S., *Espérance:* DTC t.4 p.1.ª col.605-676.
— *Foi:* DTC 6,605-676.
— *Infidèles:* DTC 7,1726-1930.
HEQUET, I., *Synopsis theologica de fide, spe et caritate* (Romae 1675).
HEITZ, T., *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi des Bérenger de Tours à S. Thomas d'A.* (Paris 1909).
HERMES, G., *Einleitung in die christ-katholische Theologie.* T.1: *Philosophische Einleitung.* T.2: *Positive Einleitung* (Münster 1819 y 1829).
HOVE, A. VAN: *La doctrine du miracle chez S. Thomas d'Aquin* (Brujas-Paris 1927).
HUBY, J. *La connaissance de la foi dans S. Jean:* Discours de la Cène (Paris 1932) p.146-191.
— *S. Paul. Les Epitres de la captivité:* Verbum Salutis t.8 (Paris 1935).
HUGO A S. VICTORE: *De Sacramentis:* ML 176.
HURTADO, G., *Tractatus de fide, spe et caritate* (Matriti 1632).
HÜRTH, F., *De inculpabili defectione a fide:* Greg 7 (1926) p.3-27.203-224.
HÜRTH-ABELLÁN, *Notae ad praelectiones theologiae moralis* (Romae 1947-1948).

IOANNES A S. TH., *Cursus Theologicus: In II-II; De fide et spe* t.7 ed. Vivès (Parisiis 1886).
— *De donis Spiritus Sancti* ed. Mathieu et Gagné (Quebeci 1948).
JANVIER, M.-A., *Exposition de la morale catholique: La foi* t.1-2 (Paris 1911-1912); *L'espérance* (París 1913).
KORS, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas:* Bibliot. Thom. 2 (Le Saulchoir 1922).
LAÍN ENTRALGO, P., *La memoria y la esperanza: San Agustín, San Juan de la Cruz, A. Machado, Unamuno* (Madrid 1954).
— *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid 1957).
LAHOUSSE, G., *Tractatus de virtutibus theologicis* (Brugis 1900).
LANG, A., *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastiker des 14. Jahrhunderts* (Münster i. W. 1931).
— *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von Gewissenheit des übernatürlichen Glaubens* (Augsburg 1929).
LARRAGA, F.-P. LUMBRERAS, *Prontuario de Teología Moral* t.1-2 ed.9 (Madrid 1950).
LEBRETON, J., *La vie et l'enseignement de N. S. Jésus-Christ* t.2 (Paris 1931).
LENNERZ, H., *De virtutibus theologicis* (Romae 1947).
LERCHER - SCHLAGENHAUFEN, *Institutiones Theologiae dogmaticae* (Innsbrück 1938) t.1.
LIEGE, A., *La foi: Initiation théologique* t.3 (Paris 1952).
LOMBARDI, R., *La salvación de los que no tienen fe* vers. esp. (Barcelona 1952).
LOTTIN, DOM, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* T.2-3: *Problèmes de Morale* (Louvain 1949).
LUBAC, H. DE, *Les aspects sociaux du dogme* (Paris 1941).
LUGO, I. DE, *De virtute fidei divinae* ed. Vivès (Parisiis 1868).
LUMBRERAS, P., *De fide* (Romae 1937).
— *De spe et caritate* (Madrid-Romae 1954).
LUNN, A., *Ahora ya veo* vers. esp. de F. A. de Cárcer (Madrid 1956).
MALEVEZ, L., *Théologie dialectique, Théologie catholique et Théologie naturelle:* RechScRel 28 (1938) p.385-429.527-569.
MARCEL, G., *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris 1944).
— *Du Refus à l'invocation* (Paris 1940).
— *Le mystère de l'être* (Paris 1951).
MARÍN-SOLA, F., *La evolución homogénea del dogma católico:* BAC (Madrid 1952).
MAURUS, S., *Opus theologicum: Liber septimus continens tractatus de fide, spe et caritate* (Romae 1687).
MAZZELLA, CARD. C., *De virtutibus infusis* (Romae 1884).
MERKELBACH, B. A., *Summa Theologiae moralis ad mentem D. Thomae* t.1-3 ed.3 (Parisiis 1930).
— *Quaestiones pastorales* t.1-6 (Lieja 1935).
MICHEL, A., *Symboles:* DTC 14,2926-2936.
MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y cristianismo.* T.2: *La fe en Jesucristo* (Madrid 1955).
MOLLARD, G., *L'unité de l'espérance:* RevThom 40 (1935) 196-210.
MOUROUX, J., *Structure personnelle de la foi:* RechScRel 29 (1939) p.58-107.
— *Je crois en Toi* (Paris 1949).

MÜLLER, M., *Angustia y esperanza* vers. esp. (Barcelona 1956).
MUNIESSA, T., *Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis* t.2 (Barcinone 1689).
NAVARRO, E., *De virtutibus theologicis, fide, spe et caritate* (Salmanticae 1706).
NOLDIN, H.-G. HEINZEL, *Summa Theologiae moralis* t.1-4 ed.30 (Oeniponte 1952).
OLIVIER, B., *L'espérance: Initiation théologique* t.3 (Ed. du Cerf, Paris 1952).
ORBISO, T. DE, *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo:* Estudios Bíblicos 4 (1945) 61-85.196-210.
ORTIZ DE URTARÁN, F., *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria 1953).
OVIEDO, F. DE, *Tractatus theologici, scholastici et morales, de fide, spe et caritate* (Lugduni 1651).
OXEA, P., *De virtutibus spei et caritatis* (Caesaraugustae 1661).
PALLAVICINI, *Assertiones theologicae.* L.3: *De fide, spe et caritate* (Romae 1649).
PARENTE, P., *S. Tommaso e la recente psicologia della fede:* Doctor Communis 1 (1948) p.5-27.
PASCHASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et caritate:* ML 120,1390-1490.
PATTUZZI, I. V., *Theologia moralis.* Tr.4: *De virtutibus theologicis.*
PEINADOR, A., *Cursus brevior theologiae moralis.* T.2,1.º: *De fide, spe, caritate et prudentia* (Madrid 1950).
PERRONE, I., *De virtutibus fidei, spei et caritatis* (Ratisbonae 1865).
PESCH, C., *Praelectiones dogmaticae.* T.8: *De virtutibus in genere. De virtutibus theologicis* (Friburgi Br. 1909s.).
PETRUS LOMBARDUS, *Libri quatuor Sententiarum* ed. Quaracchi (prope Florentiam 1916) vol.1-2; ed. MIGNE: PL 192.
PIEPER, J., *Sobre la esperanza* trad. esp. Rialp (Madrid 1951).
PLOEG, J. VAN DER, *L'espérance dan l'Ancien Testament:* RevBibl 61 (1954) 481-507.
POLANCO, F., *Tractatus duo de spe et charitate in II-II D. Thomae* (Matriti 1703).
POULPIQUET, A. DE, *L'objet intégral de l'Apologétique* (Paris 1912).
PRAT, F., *La Théologie de S. Paul* t.1-2 (Paris 1930).
PRÜMMER, D. M., *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae* t.1-3 ed.3 (Friburgi 1923).
PUNTENER, G., *Das vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken:* DivThom(Frib.) 7 (1929) p.414-426.
RAMÍREZ, I. M.ª, *De certitudine spei christianae:* ClencTom 57 (1938) 353-378.
— *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia:* DivThom (Frib.) 18 (1940) 211-285 (ed. Friburgi Helv. 1940).
— *De hominis beatitudine.* T.1: *In I-II q.1* (Matriti 1942). T.3: *In q.3* (Matriti 1947).
RIPALDA, I. MARTÍNEZ DE, *De fide divina, de spe divina, de caritate divina* ed. Palmé (Parisiis 1871).
— *De ente supernaturali, disputationes theologicae* ed. Palmé (Parisiis 1870-1871).
ROSTENNE, P., *La fe de los ateos* vers. esp. (Valencia 1956).
ROUSSELOT, P., *Les yeux de la foi:* RechScRel 1 (1910) p.241-259.444-75.
— *Remarques sur l'histoire de la foi naturelle:* RechScRel 4 (1913) p.1-36; 5 (1914) p.57-69.553-558.

ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana:* BAC ed.2 (Madrid 1955).
SALMANTICENSES, *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum Cursus Theologicus.* Tr.17: *De fide.* Tr.18: *De spe* ed. Palmé (Parisiis 1879) t.11.
SCHIFFINI, S., *Tractatus de virtutibus infusis* (Friburgi Br. 1904).
SCHLAGENHAUFEN, F., *Glaubensgewissenheit und ihre Begrundung in der Neuscholastik:* ZKT 16 (1932) p.313-374.
SCHULTES, R. M., *Geschichte der Lehre der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie* (Ratisbona 1920).
SCOTUS, J. D., *In III Sententiarum:* Opera omnia, ed. Vivès (Parisiis 1894) t.15.
SÉNECA, L. ANNAEUS, *De moribus* ed. F. Haase: Opera (Lipsiae 1887) t.3.
— *Epistolarum moralium ad Lucilium libri viginti* t.3.
SPICQ, C., *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament* (Avignon 1932).
— «*Hypomonh*» *patientia:* RevScPhTh 19 (1930) 95-106.
STOLZ, A., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (Romae 1933).
— *Was definiert das Vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel?:* TheolQuartalsch 11 (1930) p.519-559.
STRAUB, A., *De analysi fidei* (Innsbrück 1922).
STUFLER, O., *Zur Analyse des Glaubensactes:* ZKT 66 (1942) p.183-195.
SUÁREZ, F., *Tract. de fide, spe et caritate* ed. Vivès, vol.12 (Parisiis 1858).
SYLVIUS, F., *Commentarii in totam Summam S. Thomae.* T.3: *Commentarii in totam Secundam Secundae* (Venetiis 1726).
TAPIA, P. DE, *De virtutibus et vitiis in specie: Pars prior de fide, spe et caritate, prudentia et iustitia* (Hispali 1657).
THOMAS AQUINAS (S.), *Summa theologica. Summa contra gentiles. Commentarii in libros Aristotelis. Quaestiones disputatae et Quodlibetales* ed. Leonina (Romae 1882-1906). Nueva edic. del texto crítico de la Leonina: BAC, *Summa theologica* 5 vols. (Madrid 1951-1952); *Summa contra gentiles* (Madrid 1952-1953).
— *Scriptum super Sententiis* ed. Mandonnet et Moos (Paris 1929ss.); ed. Marietti (Taurini).
— *Quaestiones disputatae et quodlibetales* ed. Lethielleux (Paris 1925); ed. Marietti (Taurini 1949-1953).
— *Opuscula omnia* ed. Lethielleux (Paris 1881); ed. Marietti (Taurini 1954).
— *In decem libros Aristotelis ad Nichomacum expositio* ed. R. Spiazzi (Taurini, Marietti, 1949).
TILLY, J. LE, *L'espérance: Somme Théologique* ed. de la «Révue des Jeunes» (Paris 1929).
TOBAC, E., *Le problème de la justification dans S. Paul* ed.2 (Gembloux 1941).
TOLETUS, CARD. F., *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio. T. secundus in Secundam Secundae* (Romae 1869).
TURRIANUS, L., *Disputationes in Secunda Secundae D. Thomae, de fide, spe, caritate et prudentia* (Lugduni 1617).
URDÁNOZ, T., *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos:* BAC, *Suma* bilingüe, t.4 (Madrid 1954).
— *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954).
— *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de*

la escuela salmantina: CiencTom 59 (1940) p.398-414.528-552; 60 (1941) p.108-134; 61 (1941) p.82-107.

VACANT, A., *Etudes théologiques sur les constitutions du concile Vaticain* t.1-2 (Paris 1895).

VALENTIA, G. DE, *Commentariorum theologicorum tomus tertius, complectens omnia secundae secundae D. Thomae theoremata* (Lugduni 1603).

VÁZQUEZ, G., *Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae* (Compluti 1599s.).

VERMEERSCH, A., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia* ed.3 (Romae 1933).

VILLARES, J., *La esperanza cristiana a la luz de las enseñanzas bíblicas* (Bilbao 1957).

VITORIA, F. DE, *Commentaria in II-II.* T.1: *De fide et spe* ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1932).

— *Relecciones teológicas* ed. L. Alonso Getino t.1-3 (Madrid 1935).

WALTER, E., *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament* (Fribourg 1940).

WIGANDT, M., *Tribunal confessariorum et ordinandorum* (Venetiis 1724).

WILLIAMS, C., *De multiplici forma virtutum iuxta doctrinam S. Thomae* (Romae 1954).

WIRCEBURGENSES, PP., *Theologia Wirceburgensis.* T.8: *De virtutibus theologicis* (Parisiis 1880).

WOLF, J. DE, *La justification de la foi chez S. Thomas et le P. Rousselot* (Paris-Bruselas 1946).

ZALDA, M., *Theologiae Moralis Summa* vol.1-2: BAC (Madrid 1952-1953).

ZENO VERONENSIS (S.), *De fide, spe et caritate:* ML 11,269-279.

ZIMARA, C., *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur* (Paderborn 1933).

ZUBIZARRETA, V., *Theologia dogmatico-scholastica* ed.3 (Bilbao 1938) t.3.

EL OBJETO DE LA FE

I. Sentido y orden de la cuestión

Santo Tomás *ha comenzado* a exponer la naturaleza esencial de la fe divina *por el estudio del objeto*, inaugurando así *la orientación objetivista* en la teología de la misma contra la línea tradicional de P. Lombardo y los sentenciarios, que relegaban la consideración del objeto a último lugar. Lo que había él también seguido en las obras anteriores.

Esta *innovación*, hecha en la SUMA, obedece a exigencias de una mayor *lógica*. El objeto es la causa formal extrínseca, el principio formal remoto que especifica y configura a sí la operación virtuosa. Y a través del acto determina la forma y especie de la virtud. Por el objeto se distinguen y se conocen todas las formas y modalidades de operaciones y de hábitos operativos, virtuosos o viciosos.

Con el objeto, y para su mayor explicación, se consideran una serie de *condiciones* del mismo, o propiedades, tanto del objeto formal de la fe como de su objeto material, la divina revelación. Estas cuestiones ya iban ligadas al objeto de la fe desde las *Sentencias*.

Así, pues, la cuestión se ordena en dos partes muy desiguales:

1.ª *Del objeto mismo*, formal y material (a.1).

2.ª *De las condiciones del objeto*, sobre todo material. Las cuales se subdividen, unas con respecto al motivo formal de la fe: *a)* si este objeto es la Verdad divina simplicísima o una proposición compleja (a.2); *b)* si la Verdad divina es infalible (a.3).

Las *otras condiciones* objetivas son *relativas al sujeto*. Bien respecto de todo creyente: *a)* si la Verdad divina es inevidente (a.4); *b)* si esta Verdad es objeto de *ciencia* (q.5).

Sobre todo, las condiciones del objeto respecto del hombre, creyente racional, o *explicación de la fe: a)* sea *la distinción de la fe en artículos* (a.6); *b)* la explicación en cuanto *al progreso o crecimiento de dichos artículos* (a.7); *c)* y la ordenación de los mismos en el símbolo (a.8); por último, *d)* la *proposición infalible* de los artículos de la fe por la Iglesia en el símbolo (q.9) o *la definición* de los mismos por el Romano Pontífice (a.10).

Tal exposición de la teología de la fe, por la presentación ante todo del objeto, de la esencia del mismo y características de la verdad revelada, es idealmente la más sistemática por la razón apuntada. Los modernos, en cambio, prefieren dar la más amplia cabida al método *subjetivo*, o *psicológico*. Prefieren adentrarse sin más en la explicación íntima del acto de creer y psicología del mismo. Ya los mismos tratados y autores escolásticos transponen una parte de estas condiciones objetivas a la cuestión siguiente, como *propiedades del acto de fe:* su certeza

infalible y su inevidencia (a.3-5). Y anteponen, además, una idea general de la virtud misma: *de fide in se*, al estilo de las *Sentencias*.

Las dos consideraciones son verdaderas, ya que las condiciones objetivas de la fe determinan otras tantas propiedades del acto de creer. Son dos aspectos, objetivo y subjetivo, que se implican, como ocurre en las condiciones esenciales del objeto de la justicia. Es, pues, válida una u otra consideración, aunque la de Santo Tomás obtiene prioridad. En cambio, no se puede llegar a la definición esencial de la fe sin previa investigación laboriosa del objeto y del acto de creer.

Mas modernas tendencias abogan por una orientación de la teología de la fe, sea totalmente positiva, a través de las fuentes de la revelación; bien subjetivista y experimental. Siguiendo por los relatos de los que van a la fe, se han de recorrer, dicen, todas las etapas de la psicología del convertido, todos los procesos mentales en su marcha hacia la aceptación de la revelación. Y rehuyen con vigor la sistematización apriorista del tratado de la fe de los escolásticos.

El procedimiento tendrá sus ventajas para el ambiente moderno y un medio intelectual de predominante incredulidad, pero se refiere más bien al punto de vista apologético. Y con él, desde luego, no se podrá aclarar a fondo e iluminar toda la teología de la fe.

Por nuestra parte, seguiremos las fases del esquema tomista, no sólo por necesidad del comentario, sino por creerla más objetiva y esclarecedora en sí y para todos los tiempos. Añadiremos de las fuentes, sobre todo tomistas, aunque muy sumariamente, cuando sirva para una visión honda y precisa de esta *teología perenne de la fe*.

II. Significaciones de la fe

A) Significado nominal, o etimologías de la fe

Ya Vitoria advertía que los «gramáticos» o humanistas de la época, Lorenzo Valla y Budeo, abusaban de la filología, «reduciendo la teología a significaciones de términos» para pervertir el sentido teológico del concepto de la fe. Sostenían, en efecto, que en la semántica originaria de los términos latino y griego, de la fe no se encuentra el concepto católico, sino la concepción protestante de la misma [1].

Con vigorosa réplica, el teólogo salmantino rebate tan falsa acusación, fundado en los clásicos latinos y en la interpretación del mismo Erasmo. En efecto, hoy día es aún más claro y está fuera de duda que no es el sentido protestante de la fe como sola *fiducia*, o confianza cierta de la remisión de los propios pecados, el significado original primario, y menos el único, de la *fides* latina ni del término equivalente griego. Y que el concepto católico y común de la fe como creencia entra en su significación primaria.

Sobre la verdadera etimología de este término hay perfecto acuerdo. Sólo Cicerón indicaba un falso origen verbal de la *fides*. Vendría de *fio* = ser hecho, porque fe implica la realización de lo que se dice: «Fides appellata est quia *fit quod dicitur*». El sentido originario de fe sería, pues, el de *veracidad*, por lo cual la define: «Estque fides dicto-

[1] Vitoria, *Commentar. in II-II* q.1 a.1 n.1 (ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca 1932) I p.6-8.—Añade Vitoria que es función también del teólogo adentrarse por medio de la filología en el significado nominal de los términos para la mejor explicación de los conceptos y doctrinas.

rum conventorumque *constantia et veritas*» [2]. Mas esto no pasa de ser una analogía exterior.

La *verdadera etimología*, según todos, es que *fides* deriva de *fido, fidere*. Y significa *fiar, confiar, fiarse*. De él han derivado el adjetivo primitivo *fidus* = fiel, leal; el participio *fidens* y los substantivos *fides, fidelitas, fidentia, confidentia, fiducia*. *Fides*, más común, ha prevalecido sobre el arcaico *fidentia*.

La voz latina tiene la misma raíz y significación que su equivalente griega πίστις, a la que siempre traduce y corresponde en los textos clásicos y bíblicos; πίστις = «la fe, la confianza en otro, la creencia o persuasión», proviene de la raíz πιθ (la misma de *fido*), de donde deriva el verbo πείθω, πείθομαι = fiar, persuadir, persuadirse. De ahí también el adjetivo πιστός = creíble, digno de fe, y el substantivo πίστις.

Así, pues, *fides*, lo mismo que su correlativo πίστις, tiene, en virtud de su etimología, un sentido primitivo *fiducial*, de *confianza*, creencia o persuasión. Es la actitud de quien «se fía», «se confía en otro»: en su persona, en su autoridad, en sus palabras o promesas. Pero este tono *afectivo* o *sentimental* de tal actitud no excluye, ni mucho menos, el elemento intelectual. La *fides* o *fidentia* es la actitud de quien se *confía en las palabras o en las promesas de otro fundado en su autoridad o veracidad. Qui stat dictis vel promissis*, la confianza segura que en otros colocamos, sea en sus palabras o hechos.

De ahí surge espontáneamente el significado de *persuasión, firme opinión o creencia que formamos de una persona o cosa*, poniendo la confianza en ella, en sus dichos o promesas. *Dar fe, tener fe en una persona o cosa*, es equivalente a *creer*, prestar asentimiento o adhesión confiada a la persona—a lo que nos dice o promete—o a la realidad de un hecho.

Pero este *sentido intelectual con tonalidad afectiva* es el propio del vocablo latino *fides* y de su equivalente griego πίστις. Las obras de lexicografía, y máxime el autorizado *Léxico* de Forcellini, lo presentan como el significado primario y directo de dichos términos. No en uno, como Vitoria, sino en innúmeros textos de autores clásicos corrobora Forcellini esta significación propia de la *fides* [3]. Desde el punto de vista del sujeto, dar fe, prestar fe a dichos o realidades, expresa *la creencia* en ellos, el asentimiento que se les da por la persuasión confiada en su realidad o veracidad. Por eso esta fe se objetiva fácilmente, y *la fe dada* a tales dichos o personas denota el *crédito* que se merecen, la *veracidad o credibilidad* de los mismos; así como también *se les niega la fe* o no *hacen fe* en los negocios humanos por su falta de *crédito* o de *veracidad y autoridad* de los testimonios.

Las demás acepciones del término son puestas por Forcellini *como significaciones derivadas o translaticias* de la fe. El vocablo se trans-

---

[2] CICER., *De Republica* 1.4,7; VITORIA, l.c.

[3] M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français* v. πίστις. πιστεύω; A. FORCELLINI-F. CORRADINI-I. PERIN, *Lexicon totius latinitatis* (Patavii 1930) t.2 v. *Fides*.—Algún texto entre muchos dará idea de esta significación propia que tiene comúnmente en los clásicos la *fides*, como equivalente a *creencia* o credulidad: CICER., *Brut.* 50, 187: «Credit iis, quae dicuntur, qui audit oratorem: vera putat, assentitur: fidem facit oratio». ID., *De divinat.* 1.2,55,113: «Num igitur me cogis etiam fabulis credere? *Auctoritatem quidem nullam debemus, nec fidem commentitiis rebus adiungere*». ID., 3 *Cat.* 2,4: «Quoniam auribus vestris propter incredibilem magnitudinem sceleris minorem fidem faceret oratio mea». VIRGIL., *Aeneid.* 4,12: «Credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum», etc.

pone a designar también *las causas* o *fundamentos* por los cuales *damos* fe o *creemos en algo*. Así se tomaba comúnmente *la fides:*

1. Por *la fidelidad o constancia en cumplir* las promesas, que hacen que se le crea o merezca fe tal sujeto. Entonces se hace sinónima de *fidelitas*. Se refería ante todo a la fidelidad de las personas; pero luego se transpone a designar la *autenticidad, integridad o credibilidad* de las cosas, de los documentos, testimonios o pactos hechos que eran dignos de toda fe o de ser creídos. De ahí la acepción de la fe puesta en los contratos o convenios humanos, de la *buena* o *mala fe* en los mismos negocios, o de *la fe* en el sentido paulino de convicción o *conciencia* (1 Cor. 8,7).

2. Otra acepción derivada es la de *promesa, palabra dada o empeñada* de cumplir una cosa. También esta palabra dada se refiere a la *causa* que hace que nosotros demos fe o creamos a otro. Y los clásicos latinos usan con gran frecuencia—según aparece en la colección de textos de Forcellini—de este significado causal de fe como sinónimo de palabra dada, contrato o garantía de cumplimiento que nos mueve a dar fe y a creer en algo. Se extiende también, entre otras modalidades, a la *fe pública, seguridad o garantía* que en el Derecho romano daba la autoridad pública en favor de alguna persona o negocio.

3. Y un tercer significado es el de *fides* como sinónimo de *fiducia*, que es la *esperanza cierta, seguridad o confianza* que se pone en algo. El elemento intelectual desaparece en este sentido o queda absorbido por lo puramente fiducial. Mas la *confianza pertenece* ya al afecto o voluntad, no a lo intelectivo.

Los protestantes sobre todo exaltaron este aspecto de la fe-confianza, reduciendo a él todo el contenido conceptual de la *fides* latina, lo mismo que de la *pistis* griega y neotestamentaria. Esta fe teologal sería una mera *fiducia* o confianza cierta de la remisión del pecado e imputación de la justicia.

Pero tal posición apriorista está bien lejos de reflejar el sentido objetivo del vocablo en los latinos y griegos. Forcellini ni siquiera lo menciona entre las acepciones derivadas de la *fides*. Aunque tuviera ese empleo semántico la *pistis* griega, pero en los latinos dicho sentido quedaba relegado a los otros términos de *fiducia* o al arcaico *fidentia*, de donde proviene *confidentia*. Pero esta última voz—no, en cambio, el verbo *confidere*—está tomada a mala parte y se refería a la confianza presuntuosa en lo malo [4].

Los protestantes, pues, derivaron esta idea de la fe puramente *fiducial*, no del análisis de las significaciones clásicas de la *fides*, sino de algunos textos de la Escritura en que se habla de la *pistis* casi como pura *fiducia*, como confianza cierta y «sin vacilar» (Iac. 1,6) que exigía a veces el Señor para obrar milagros (Mt. 17,20; 21,21; Lc. 16,6).

B) Acepciones reales de la fe

La noción inductiva de fe.—Ya del repaso anterior sobre el origen semántico y diversas significaciones etimológicas recogemos *la noción nominal* de la fe, *como una persuasión o asentimiento confiado a las palabras o promesas de otro, fundado en su veracidad o autoridad.*

En dicha noción destaca como aspecto primordial *el elemento intelectual*, o asentimiento de *creencia o credulidad*, que es la respuesta del

[4] Forcellini, vol.cit. p.475.

oyente a las manifestaciones de otro por la autoridad del mismo, es decir, por *las garantías de segura verdad y sinceridad* que ofrecen. Tal actitud intelectual de *creencia* importa, a su vez, *un elemento afectivo de confianza*, propio de quien se abandona a otro o reposa en su testimonio, *fiado* de su autoridad o dignidad. Es claro que dicho elemento confidencial puede tener varios tonos y hacerse más o menos predominante, pero nunca podrá cambiar la esencial actitud del *creyente*.

Así, pues, la fe es una *credulidad* confiada, apoyada en motivos de *verdad* o *garantía de testimonio auténtico*. La actuación o respuesta del que da fe siempre se ha denominado *creer*, actitud de *creyente*. Y ha habido perfecto acuerdo en que el término de *creer*, acto de la fe, expresó siempre, con más claridad y uniformidad, un *asentimiento intelectual, persuasión o convicción de la verdad de las palabras o hechos referidos por el testimonio y garantía de quien lo dice*. La fe y su acto, el creer, llevan necesaria apelación *a la verdad* de los hechos creídos por el testimonio exterior de quien lo dice.

Por fin, esta *idea general o noción común* de la fe *ha de aplicarse, en unidad analógica*, a todos los modos de fe que encontremos: a la fe humana con sus variedades—fe vulgar, fe histórica, la fe en los contratos y palabras humanas, etc.—y a la fe divina, fe adquirida o natural en Dios, fé sobrenatural, fe católica. Entiéndase del significado de fe en sentido propio, no en sus derivaciones de promesa o fidelidad.

La fe humana.—Nada especial añade cualquier modo de fe humana sobre la noción común de creencia ya descrita. *La fe humana es la que se confía en los dichos o promesas de los hombres, la que cree en su testimonio.* Constituye la base de todas las relaciones humanas, pues todo el orden de la vida social, la seguridad y firmeza de los contratos y negocios de los hombres, se fundamenta en la fe que damos a la palabra de los hombres y en *las causas* que la motivan, cuales son la veracidad humana y fidelidad que se tiene en el cumplimiento de promesas y pactos.

Además, gran parte de los conocimientos humanos, cuales son toda *la experiencia mediata* que se adquiere por medio de los conocimientos de los demás hombres, y la *historia entera*, se obtiene por la fe humana y radica en ella. Incluso el hombre no puede iniciarse en las ciencias sino a través de *la fe* humana, de la docilidad intelectual, que comienza por *creer* en las palabras del maestro, según la sentencia de Aristóteles que aquí recuerda el Aquinate: *Oportet addiscentem credere* [6].

Desde el punto de vista noético, o epistemológico, los filósofos no conceden valor de virtud intelectual a la fe humana, sencillamente porque no posee *la certeza* propia de la ciencia. Los escolásticos clasificaban el acto de creer y la fe en general como *opinio vehemens*, puesto que Boecio había traducido: *Fides est opinio vehemens*, un texto aristotélico de los *Tópicos: ἡ πίστις ὑπόληψις σφοδρά* [8]. El mismo Aristóteles señalaba su objeto diciendo que la fe sigue a la *doxa*, que es la *estimación* fundada *en lo probable* y verosímil [7]. Esta se refiere a proposiciones contingentes y particulares, que son verdaderas las más de las veces: *ut in pluribus*. Lo que funda una adhesión intelectual

[6] ARISTOT., *De Sophist. l.1* c.2 (Bk 161b3); S. TH., q.2, a.3.
[8] *Topic.* l.4,5 (Bk 126b18).
[7] *De anima* l.3 c.3 (Bk 428a20-23). Cf. S. TH., *Comment. in h. l.* lect.5 n.649-50, glosando certeramente estos textos aristotélicos sobre la fe humana como persuasión opinativa fundada en lo probable.

de *opinión*, más o menos firme según la mayor o menor probabilidad del objeto o testimonio. Puede incluso llegar a una *certeza* en sentido amplio, o *certeza moral*, la que llamó Santo Tomás *probabilis certitudo* [8], y tendrá lugar cuando los testigos son del todo seguros. Y tal será el caso de la fe humana a los datos de la historia crítica; a veces podrá dicha fe engendrar una certeza estricta o cuasi física, cuando se da plena evidencia extrínseca del testimonio y su veracidad (v. gr., que Roma existe).

La fe divina.—Pero el hombre puede también creer a Dios, que le habla. Entonces tendremos una *fe divina*, que se encuadra también en la noción general de la fe. Será adhesión dada a las palabras o promesas de Dios fiados en El, por la confianza puesta en su testimonio y veracidad.

En el orden natural no se da dicha fe, aunque sea posible. Porque tal fe implicaría *encuentro personal* con Dios que habla. Pero Dios no consta que haya hablado a los hombres sino de un modo auténtico en la revelación sobrenatural, o de un modo sobrenatural y cuasi profético. La llamada «creencia en Dios», tomada como equivalente al sentimiento y convicciones religiosas, es sólo un equívoco o noción falsa de fe que no puede sino prestarse a confusiones.

Hay, sí, un modo de fe natural en Dios, y es la llamada *fe adquirida*, asentimiento simplemente racional y humano a la revelación sobrenatural auténtica, o bien las vanas creencias en supuestas revelaciones de las religiones falsas. Los teólogos sólo atribuyen a esta fe adquirida, aun a la verdadera de los misterios cristianos, el carácter o valor noético de *opinión vehemente*, simple adhesión o persuasión por motivos naturales o históricos, que no llega nunca a la perfección de virtud, porque nunca adquiere la *certeza* o firmeza propia de los hábitos intelectuales (1-2 q.62 a.3 ad 2).

Sólo, pues, tiene carácter auténtico de fe divina *la fe sobrenatural* o *teológica*. Y, no obstante su transcendencia sobrenatural, que constituye a la fe cristiana y su acto *en misterio estricto*, nunca comprensible por razón natural [9], debe convenir *analógicamente* con la idea general de fe hasta aquí esbozada.

Esta semejanza analógica, según la cual la idea común de creencia y sus elementos psicológicos deben aplicarse también a la fe cristiana —aunque siempre con la distancia de remota analogía que nuestros conceptos naturales guardan respecto de lo sobrenatural—, es negada por algunos autores de la corriente moderna. Afirman éstos una cierta equivocidad entre el proceso esencial de la fe teologal y la noción común de creencia en lo humano [10]. O, en todo caso, estiman que no debería partirse, para la explicación teológica de la misma, de esquemas abstractos o de una sistematización *a priori* y simplista de las nociones sobre la fe, sino de los datos concretos, vivientes e individuales de la fe teológica completa, que se encuentran en las fuentes o en la observación psicológica de los creyentes y convertidos.

---

[8] 2-2 q.70 a.2. En otro lugar (T. URDÁNOZ, *Tratado de la justicia:* Summa bilingüe, BAC [Madrid 1956] apénd. p.741) hemos dado la bibliografía respecto de la probabilidad y certeza moral.

[9] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione* (Romae 1918) t.1 p.428: «Actus fidei debet remanere obscurus, quia est essentialiter supernaturalis, et ipse proinde constituit mysterium stricte dictum, non univoce sed analogice cognoscibile ex fide humana».

[10] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi. Donnés traditionnelles et résultats des controverses récentes* 2.ª ed. p.3.ª c.2 (Louvain 1950) p.69oss.

C) La fe teológica en la Sagrada Escritura

En todo caso, es justo hacer resaltar *la noción concreta de la fe* tal como se encuentra en textos sagrados, aunque conste bien cierto que «el *tratado de la fe* de Santo Tomás y de la escuela no sea sino lógico desarrollo de los elementos de la revelación divina, particularmente copiosos en San Juan y San Pablo» [11].

Los actuales comentaristas están generalmente de acuerdo en afirmar que los términos bíblicos *pistis, pisteúein,* designan una noción compleja o realidad viviente que desborda largamente la fe en sentido teológico actual. No incluyen solamente un acto puramente intelectual, de simple adhesión del espíritu a la verdad revelada, sino que su contenido engloba un acto de obediencia que comprende el abandono de sí mismo al querer divino. «*La fe* es la aceptación del Evangelio, y *creer* es profesar el cristianismo» [12]. Implican, pues, la plenitud de su acto vital, «rodeado de todas las disposiciones sin las cuales no sería *adhesión del alma entera a Cristo*» [13].

Nuestra fe debe ser entendida, según San Pablo, a ejemplo de la fe de Abrahán, padre en la fe de numerosas naciones y de todos los creyentes. En respuesta a las promesas divinas, Abrahán ha remitido su vida a Dios, se ha abandonado a El, se ha confiado en la palabra del Dios vivo y fiel:

«Abrahán es padre de todos nosotros, según está escrito: *Te he puesto por padre de muchas naciones,* ante Aquel a quien creyó, Dios, que da vida a los muertos... Esperando contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según el dicho: *Así será tu descendencia,* y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor... Ante la promesa divina no vaciló dejándose llevar de la incredulidad..., convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido, y por esto le fué computado a justicia. Y no sólo por él está escrito que le fué computado, sino también por nosotros. La misma cuenta nos espera a los que creemos en Aquel que resucitó de los muertos, Jesús, nuestro Señor, el cual fué entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación».

Tal es el sentido inscrito en las palabras, puesto que la raíz hebrea *'aman* (traducida *pisteúein* por los Setenta) evoca, al designar el acto del creyente, la actitud concreta del niño que se deja llevar en brazos de su madre. *Creer* (modo causativo: *héemî)* significa para el hebreo: dejar caer su peso sobre otro, de donde viene «poner su confianza en alguno, fiarse de alguno».

Poco importa que Abrahán hubiera ignorado la plenitud de vida que contenía esta promesa; ha tomado la palabra divina en serio y ha comprometido, sin más, todo su destino sobre esta palabra: Abrahán ha creído en Dios. Y así todos los grandes creyentes de la Antigua

---

[11] P. Parente, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede:* «Doctor Communis», n.1 (Roma 1948) p.7.

[12] F. Prat, *La Théologie de S. Paul* 18 ed. (París 1930) t.2 p.283; Id., *Jésus-Christ* t.1 (París 1933) p.493.

[13] A. Boudoux, *Les Actes des Apôtres* («Verbum Salutis», VII) p.275. Véase, entre otros recientes autores que exponen la misma idea, E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul* 2.ª ed. (Gembloux 1941) p.210ss.; P. Antoine, *Foi:* Supplément au «Dictionnaire de la Bible», t.2 (1938) c.176-310; E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament* (Friburgo 1940); J. Huby, *La connaissance de la foi dans S. Jean:* «Le Discours de Jésus après la Cène» (París 1932) p.146-191; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de N. Seigneur Jésus-Christ* (París 1931) t.2 p.471-90, etc.

Alianza, de los que el Apóstol, en la Epístola a los Hebreos, hace el elogio antes de poner nuestros ojos *en el Autor y Consumador de nuestra fe, Jesús* [14].

De igual manera, la *pístis* del Nuevo Testamento, respuesta del hombre a la oferta de los bienes divinos, es concebida como un acto vital, como la posición de toda la personalidad que se somete a la nueva economía de la salud y se une a Cristo como una inserción en la obra divina, a la cual se abandona con entera sumisión de corazón y confianza absoluta. Este carácter complejo de la *pístis*, que engloba no solamente la confianza en Dios y la esperanza en la realizaeión de sus promesas, sino también la adopción de una vida nueva, es actualmente reconocido por los autores católicos, aun conservadores. Es, por otra parte, este carácter el que explica la importancia de la *pístis* como principio de justificación; constituye, en suma, la actitud cristiana fundamental en el término del proceso total de la conversión.

«Tal es la enseñanza no sólo de San Pablo, cuya doctrina de la justificación por la fe es suficientemente conocida, sino también de los sinópticos y de los Hechos, para quienes la fe es la condición fundamental para la integración en el reino y participación de la salud mesiánica; y de San Juan, para quien la fe confiere la vida eterna» [15].

Los dos grandes doctores de la fe, los apóstoles San Pablo y San Juan, parecen, pues, coincidir, aunque bajo distintos aspectos, en esta perspectiva concreta y vital de la fe cristiana. El discípulo amado hace de la fe una adhesión concreta y vital a Cristo, verdad y vida, que empeña a todo el hombre, orientándolo decididamente hacia la vida eterna, de la cual la fe es una anticipación: «*Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti*, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Io. 17,3). Y San Pablo, a su vez, considera la fe desde un punto de vista soteriológico, como principio de salvación: «Justificados por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de Jesucristo, *por quien, en virtud de la fe*, hemos obtenido también el acceso a esta gracia» (Rom. 5,1-2).

Pero es también incontestable que uno y otro apóstol *colocan el carácter esencial de la fe en un elemento intelectual*. Para ambos, como para los sinópticos y San Pedro, creer es sobre todo conocer la verdad divina, de la cual Cristo es principal revelador, como personificándola en El. La fe cristiana, centrada toda en la entrega y adhesión del creyente a la persona de Jesucristo, tiene, sin embargo, como objeto total el conocimiento y aceptación del Evangelio, que es la buena nueva, el mensaje y revelación que Jesús enseñó al mundo, que contiene la palabra divina o enseñanzas del Maestro, los principales hechos de su vida, su muerte y resurrección.

De todos estos hechos y palabras divinas, los apóstoles han sido constituídos *testigos*, y su *testimonio* será llevado y difundido, por la predicación evangélica, al mundo entero, reclamando de todos los hombres la aceptación *por la fe* de este testimonio del Evangelio [16] como medio necesario para salvarse: «Será predicado este Evangelio del reino

---

[14] Hebr. c.11; 12,2; A. Liégé, O. P., *La foi:* «Initiation Théologique», t. 3 (París 1952) p.470-2.

[15] P. Parente, *S. Tommaso et la recente psicologia della fede* cit. p.3.

[16] El tema del *testimonio* aparece constantemente en el Nuevo Testamento, sobre todo en el libro de los Hechos. Entre otros lugares, véase Mt. 24-14; Act. 1,8; 2,32.40; 3,15; 4,33; 5,32; 8,25; 10,30-43; 20,21; 22,20; 23,11; 24,47; 1 Thess. 2,12; 1 Cor. 2,1; Gal. 5,3; Eph. 4,17; Io. 1,7-15.22.34; 3,32; 5,34; 8,14; 15,27; 19,35. Cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.7.

en todo el mundo, testimonio para todas las naciones» (Mt. 24,14); «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará» (Mc. 16,15-14; cf. Mt. 28,18-20; Lc. 24,46-7).

Verdad asimismo evidente en los escritos de San Juan, en que es tan frecuente el tema de creer en verdades bien determinadas concernientes a Cristo y sus prerrogativas, en quien la fe se presenta como un homenaje a la *veracidad* de Dios—lo cual prueba bien que no es una simple confianza en la bondad divina—, y cuyo epílogo del cuarto Evangelio condensa todo su pensamiento sobre la fe. «Estas cosas *fueron* escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Io. 20,31).

Mas también es con certeza *el pensamiento de San Pablo*, en el cual, aunque la idea de revelación no tenga tanto relieve como en San Juan, y Cristo sea más bien el *Sōter* que el *Didáskalos*, principio de energía divina más que principio de verdad, pero los mismos protestantes modernos reconocen cada vez más que la *pístis* paulina implica, junto con la confianza en Jesucristo, el reconocimiento y confesión creyente de su obra, expuesta en el Evangelio y predicada por sus apóstoles [17].

Este pensamiento paulino de la *fe-conocimiento* se encuentra sintéticamente condensado en su definición de la fe (Hebr. 11,1), en el parangón entre la visión beatífica y la fe que el Apóstol traza en la Epístola a los Corintios (1 Cor. 13,9-13), y sobre todo en su enérgica insistencia en la *fides ex auditu*, en la necesidad de escuchar la predicación evangélica y de creer en ella, aceptándola desde lo íntimo del corazón por la fe para poder salvarse: «Porque, si confesares con la boca al Señor Jesús y creyeres con el corazón que Dios lo resucitó de los muertos, serás salvo... Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo» [18].

Los autores modernos harán, pues, bien en resaltar el primer aspecto de la doctrina paulina de la fe, concebida por el Apóstol—desde el plano concreto y existencial—como el acto completo de la conversión, por el cual el hombre se entrega a Dios vivo en la persona de Cristo; como una donación plena en respuesta al llamamiento divino y que expresa el acto total del creyente: el reconocimiento de Cristo y su misión, la confianza absoluta en la salvación que viene de El, el amor que responde a la manifestación del amor divino [19]. Podrán incluso describir esta por ellos llamada *la fe de la conversión*, con términos tomados de la dialéctica existencialista de Barth o del moderno psicologismo personalista, como una actividad que compromete la persona entera, como el «encuentro de dos personas» en que la otra persona se alcanza «no por movimiento de la razón, sino en contacto espiritual y por un fenómeno de comunión»; como respuesta de sumisión afectuosa para con la persona divina que se dirige a nosotros; como la recepción, en fin, de la palabra divina en diálogo amistoso con el Señor —el Tú, la otra persona que nos habla, según la expresión de E. Brun-

[17] Así, entre otros protestantes, W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff bei Paulus* (Leipzig 1932); E. WISSMAN, *Das Verhältnis von Pistis-Christus[frommigkeit bei Paulus* (Göttingen 1926). Cf. R. AUBERT, o.c., p.4.

[18] Rom. 10,9.17. Cf. v.8-20. Otras referencias, Rom. 16-26; 1 Cor. 2,1-2; Gal. 4,9; Col. 2,2-3; Eph. 3,8-9.17-18; 4,13. Cf. J. HUBY, *S. Paul. Les Epîtres de la captivité*: «Verbum salutis», VIII (París 1935) p.30ss.88ss; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant S. Paul* (París 1942) p.133ss.

[19] A. LIÉOT, *La foi*: o.c., 472-3.

ner de la *Ich Du Beziehung*, la relación Yo-Tú—que se emplea para caracterizar esta *relación eminentemente personal* cual constituye la recepción de la palabra de Dios por el creyente [20].

Todos estos esfuerzos para presentar con toda viveza y describir el aspecto vital soteriológico de la fe cristiana, por «acoger, purificada, la verdad *personalista* que se busca en numerosas filosofías contemporáneas», son bien laudables y tienen cabida dentro de las perspectivas en la enseñanza paulina y del prolongamiento de las tesis tradicionales sobre la fe en la presentación viva y concreta que reclaman las ideas actuales. Pero a condición de no incidir *en el peligro de un neoprotestantismo o modernismo*, o en los excesos de un intuicionismo de la experiencia religiosa, con negación de las exigencias racionales y objetivas de la verdad sobrenatural.

Porque el momento esencial de la fe cristiana, tanto en San Pablo como en la tradición teológica, está en la línea intelectual de la fe-conocimiento, o adhesión intelectual a la revelación, no en una fe protestante de simple confianza y abandono filial en la bondad divina. En cuanto a la citada «fe de la conversión», o *fe que justifica*, si desde el punto de vista subjetivo y psicológico es así presentada a veces por San Pablo, como una *totalidad concreta* o actividad conjunta de la *persona* entera, que engloba también la confianza, el amor y las demás disposiciones que llevan a la justificación [21], a la teología corresponde establecer una *sección de planos* en esa plenitud concreta del lenguaje paulino—o de las experiencias de psicología religiosa de los convertidos—, señalando su papel y efectos a cada una de las energías sobrenaturales o actuaciones de la gracia que concurren a la justificación.

A la fe se le atribuye *inicialmente* todo ese largo proceso de adhesión del alma a Dios que termina en la gracia. La fe sola no justifica, ni por sí misma implica una adhesión o donación total del alma a Dios, que, si es eficaz, lleva consigo, entre otros actos del creyente, los de contrición y amor de caridad. Pero se describe esta fe en los textos paulinos como *el núcleo* que contiene ya en *germen* todos esos actos posteriores de la conversión total o, como interpreta el concilio de Trento, «por la fe se dice que somos justificados porque es el comienzo de la humana salud, fundamento y raíz de toda justificación» (D 801).

En el mismo sentido, los autores modernos que describen los actos concretos y rehuyen las clasificaciones, para ellos extrañas a la vida, prefieren reservar el nombre de fe a la actitud global por la cual el hombre se adhiere al cristianismo; actitud que tiene por consecuencia un cambio total de la mente, un renovamiento completo de la manera de vivir, que se manifiesta sobre todo en sentimientos de sumisión y de amor.

Pero el análisis teológico descubrirá en este sentido amplio del término *fe*, tan extendido entre los modernos y casi coincidente con el de sentimiento religioso cristiano, la fe viva y operante, la *fides formata quae per dilectionem operatur*, o el *credere in Deum* de los escolásticos. En esta fe, sin duda, tiende a consumarse connaturalmente y en ella culmina todo el proceso de la conversión del incrédulo que

---

[20] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit., p.691ss; L. MALEVEZ, *Théologie dialectique, théologie catholique et théologie naturelle:* «Récherches Scienc. Relig.», 28 (1938) p.385-420.527-569; J. MOUROUX, *Structure «personnelle» de la foi:* «Récherches Scienc. Relig.», 29 (1939) p.59-107; ID., *Je crois en Toi* (París 1949); E. MERSCH, *La grâce et las vertus théologales:* «Nouv. Rev. Théol.», 64 (1937) p.808-809.

[21] Rom. 5,1-2.22-24; Gal. 3,26-27; Eph. 1,13-14; Col. 2,12.

vuelve a Dios. Pero dicha meta de adhesión total a Dios sólo se alcanza por la *metanoía*, o cambio completo de mente, corazón y *voluntad*, que implica la contrición, la gracia y la caridad. A la fe sola se adscribe *la etapa inicial* en este movimiento complejo del alma: *Accedentem ad Deum oportet credere* (Hebr. 11,6).

Si los autores modernos quieren ver en ese acto complejo de donación de sí mismo a Dios, con empeño de toda la persona, una noción integral de la fe cristiana, deben entenderla de una fe *completada y consumada* en la connatural expansión del *amor* con los demás elementos de la justificación. La fe sola presta una adhesión intelectual inquebrantable al misterio de Cristo y aun un primer afecto confiado a su persona y a los bienes divinos, mas no donación plena de sí por la voluntad.

Rebasar este límite y diluir el concepto de la fe en mera confianza, abandono y amor, es no sólo buscar «un terreno de entente con los protestantes», sino que supone simple regresión a la posición protestante condenada en Trento.

III. Objeto formal de la fe (a.1)

Con extraña sencillez, el artículo 1.º nos instala en el fondo y esencia de todo el problema del objeto de la fe. Y lo resuelve también con sorprendente simplicidad, ocultando con sus pocas palabras la complejidad y hondura de las cuestiones subyacentes a una solución tan lacónica y tan llena de virtualidades en su contenido.

Las breves palabras de respuesta intentan resolver todos los aspectos del objeto de la fe, tanto del objeto formal como material. Imitan así el laconismo del admirable texto del Pseudo-Dionisio citado como argumento de autoridad: «*La fe* versa sobre una simple y siempre perenne Verdad» *(sed contra)*.

Simplicidad que también se explica porque, en rigor, no hay más que esta simple respuesta a todas las cuestiones concernientes al objeto de la fe: *Dios, la Verdad primera*. Se inculca así una doctrina capital, a saber: que Dios es todo en la fe, puesto que termina en sí y agota todos los complementos del verbo *creer*, así como todos los del verbo *esperar* y, parejamente, los del verbo *amar* [22].

A la vez, esta sublime doctrina de la Verdad primera da la tónica y el clima sobrenatural en que se mueve todo el tratado de la fe, pues ya desde el principio enlaza la fe cristiana a la *transcendencia de Dios*, colocando la exposición en un plano y ambiente del todo sobrenatural. En este sentido, el artículo 1.º es como una introducción a todos los siguientes. El Dios de la fe es la *Verdad primera*, absolutamente transcendente; tal es el punto capital y como *leit motiv* al que se vuelve constantemente y que siempre se ha de tener en cuenta. Los demás artículos vendrán como explicación al artículo 1.º Es lo que precisaba el *Comentario a las Sentencias*. Después de haber definido cuál es el objeto de la fe, se indaga de qué manera se presenta a nuestro conocimiento: *qualiter se habeat ad cognitionem nostram (In Sent.* 3 d.24 q.1 prol.).

El Aquinate sólo propone de un modo expreso la distinción del objeto en *material* y *formal*, considerando en éste directamente el obje-

[22] R. BERNARD, O. P., *La foi:* «Somme théologique» ed. de la «Revue des Jeunes» (París 1940) t.1 p.239.

to formal motivo, o *ratio sub qua*. Pero en seguida, de un modo inequívoco, aunque velado, señala la otra distinción del objeto formal *quod*, que es presentada como *subdivisión del objeto material*. Sin duda así es, y por eso los teólogos posteriores se apresuran a notar que el *objeto formal terminativo* de la fe *(formale quod)* es a la vez el *objeto material principal* de la misma y el *sujeto* u objeto de *atribución* al cual se refieren, en última instancia, todas las *proposiciones* de la fe.

En efecto, bien conocida y común en toda la escolástica es *la metafísica del objeto* y de la triple distinción del mismo, que es aplicada de un modo constante a todas las potencias y hábitos cognoscitivos y virtuosos. Una de las aplicaciones más teológicas y destacadas es esta doctrina del objeto de la fe.

A) Objeto formal "quod" de la fe

Siguiendo el mismo texto del artículo, es bastante común presentar el análisis del *objeto formal* de la fe antes que el objeto material.

Antes hemos hecho alusión a la simplicidad de la respuesta aquiniana a la compléja pregunta de las tres modalidades de objeto. Dios se ofrece a nosotros como objeto de la fe en esos tres aspectos bajo su atributo de *Verdad primera*.

Sin duda es la misma naturaleza de Dios, con toda la plenitud de sus perfecciones, a la vez objeto de la fe y de la caridad. Pero, como en la caridad Dios se hace amar por su pura bondad, en la fe se hace conocer en su pura verdad. Las cosas se presentan al conocimiento bajo su aspecto o perfección trascendental de verdaderas, porque *la verdad* se constituye por la relación del ser al entendimiento. Y Dios es, al igual que el Ser supremo, la *Verdad suma y primera*, como había demostrado el Angélico (1 q.16 a.1-5). Ello prueba que la fe se actúa esencialmente en la línea del conocimiento.

Este atributo de la Verdad divina puede muy bien presentarse bajo distintas modalidades de objeto. Bien conocida es, en efecto, la triple forma *análoga* como se afirma la verdad en los seres:

1. *Verdad ontológica*, o *trascendental:* el ser natural de las cosas como adecuadas a su idea ejemplar en el entendimiento divino.
2. *Verdad lógica*, o *del conocimiento:* adecuación del entendimiento a la verdad ontológica o realidad de las cosas.
3. *Verdad moral*, o *veracidad:* adecuación del significado de las palabras con la concepción de la mente.

De igual suerte, se afirma de Dios que es Verdad primera, o suprema, bajo la triple perfección análoga:

1. *Dios es la Verdad primera ontológica*, o en el ser *(Veritas prima in essendo)*, consistente en la misma esencia divina en cuanto infinitamente conocida, por adecuación perfecta, por el entendimiento divino y capaz de ofrecerse para todo conocimiento verdadero de sí a las inteligencias creadas.
2. *Dios es la Verdad primera en el conocimiento (Veritas prima in cognoscendo)*, que consiste en la ciencia infinita de Dios, infalible y fuente universal de toda verdad y conocimiento.
3. Dios es la *Verdad primera* en la elocución *(Veritas prima in dicendo)*, o suma *veracidad*, que no puede engañarse ni engañarnos cuando habla.

Todos estos aspectos o valores de Verdad suprema son necesarios en

Dios para *constituirse* en objeto adecuado de la fe divina, y a todos hace apelación ese sublime atributo de la Verdad divina, fuente inagotable de sabiduría y de verdad, al que con tanta frecuencia invocaba Santa Catalina de Siena con la fórmula aquiniana: *La prima dolce Verità*. Hemos de delimitar, pues, estos aspectos de la verdad divina en el objeto de la fe.

1.º El objeto formal "quod" de la fe es Dios en sí, Verdad primera "in essendo" en cuanto cognoscible sobrenaturalmente, o transcendiendo todo conocimiento natural de la inteligencia creada.

La Verdad primera es también fuente de verdades naturales, objeto de un conocimiento natural. El ser de Dios, como asequible a las demostraciones de la humana razón con muchos de sus atributos, es llamado *Dios, Autor natural*.

No es así como termina el asentimiento de la fe divina, sino como *Verdad primera sobrenatural*.

El ser de Dios es llamado Verdad primera por su relación al entendimiento que lo conoce, en cuanto objeto de una virtud que tiende al conocimiento divino. Mas la Verdad divina es objeto de la fe en cuanto manifiesta al hombre un orden de conocimientos o misterios sobrenaturales, como el mismo Santo Tomás decía, completando más abajo su fórmula sobre el objeto formal *quod* de la fe: «In obiecto fidei est aliquid formale, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens*, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae Veritati».

Santo Tomás no ha inventado este término de la Verdad primera como expresión del objeto de la fe: Aparece ya en el texto citado del Pseudo-Dionisio, y entre los escolásticos precedentes es Felipe el Canciller quien lo coloca en un puesto de honor, como término técnico para designar tanto el objeto formal como el objeto terminativo de la fe. Tal será la fuente inmediata de donde lo toma el Angélico, según luego indicaremos.

A su vez, la Verdad primera sobrenatural se identifica con la misma Deidad en sí, en su vida íntima, en cuanto verdadera o cognoscible. Son fórmulas en todo equivalentes, porque la noción de Verdad primera no significa un atributo abstracto, distinto de los demás, como la entendieron Auréolo y Ripalda. La verdad ontológica se identifica con todo el ser de cada cosa, en cuanto verdadera o adecuada al entendimiento. De igual suerte, la Verdad primera sobrenatural significa la Divinidad en su vida íntima, con todo el cúmulo de misterios o perfecciones sobrenaturalmente cognoscibles.

Prueba teológica.—Se trata de tesis *común y cierta en teología*.

El *magisterio de la Iglesia* lo enseña en términos equivalentes. El objeto primado de la fe es el mismo que el de los artículos del Símbolo. En todos los símbolos de la fe se proponen los artículos sobre Dios trino y la encarnación—misterios sobrenaturales—como la substancia de lo que hemos de creer. Lo mismo aparece en el modo como propone el concilio Vaticano la necesidad de la revelación y de la fe, que se refieren ante todo «al fin sobrenatural», a «los misterios escondidos en Dios, que exceden a todo entendimiento creado» (D 1786 1795-1796).

El objeto primario de la fe debe ser, además, coincidente con el

objeto de la bienaventuranza, o visión beatífica. Y los bienaventurados ven en el cielo la esencia de Dios como es en sí (D 530).

La *Sagrada Escritura* indica también esta doctrina. El Apóstol enseña que la fe es «la substancia, o firme seguridad, de las cosas que se esperan» (Hebr. 11,1), y Dios, bienaventuranza eterna, es el objeto inmediato de nuestra esperanza; que «es menester creer, a quien se vuelva a Dios, que existe y es remunerador» (Hebr. 11,6), señalando el objeto primario, o esencial, de la fe divina.

La *razón teológica* arguye por la idea misma del objeto formal *quod*, o «sujeto» de cada hábito, que debe ser aquel objeto o aspecto objetivo directamente alcanzado y medio para conocer todos los demás. Este, en la fe, es Dios en sí como Verdad primera sobrenatural. Pues, como virtud teologal, no puede orientarse sino a Dios en sí mismo, y como objeto de la fe, Dios no puede ser término de ésta sino bajo el atributo de Verdad primera, que se refiere a la inteligencia; así como, en cuanto bondad suma, mueve y termina el acto de caridad. Por otra parte, es bien evidente que «nada cae bajo la fe sino en orden a Dios» (a.1), porque todas las demás verdades y objetos secundarios que la revelación nos presenta y la fe cree sólo se ordenan a un mayor conocimiento de las profundidades de ese misterio de la vida divina, escondida en Dios (1 Cor. 2,7-10).

Es, pues, patente que la Deidad en sí, como Verdad primera en el plano sobrenatural, constituye *el objeto central* de la fe, en torno del cual giran todas las demás proposiciones de fe y datos de la revelación. Si Dios nada hubiera revelado de sí mismo, sino sólo de las criaturas, nuestra fe ya no sería virtud teologal, sino mero asentimiento sobrenatural incluído en el don de la profecía. Muy bien pudo decir Santo Tomás que Dios, Verdad primera, es *objeto material principal*, lo primero que es creído en la fe—*primum credibile*, a semejanza del *primum cognitum* de la inteligencia humana, que es el ser—y a la vez *razón formal* de creer todos los demás misterios revelados (q.5 a.1). Y según la antigua expresión escolástica, debe llamarse también el *sujeto de atribución* de este hábito teologal cognoscitivo—*subiectum de quo est fides*—, porque a él, en último término, deben atribuirse y como predicarse de él todas las proposiciones de fe [23].

B) Objeto formal "quo" de la fe

La naturaleza de cada virtud o hábito debe estar ya determinada por su propio objeto formal. Mas con el anterior aspecto de objeto formal *quod* aún no tenemos perfilado el carácter esencial de la fe. Dios en sí mismo constituye también el *objeto «quod»* de otras formas o grados de conocimiento sobrenatural: de la visión beatífica, los dones de entendimiento y sabiduría, la ciencia teológica. No es, pues, la Verdad primera último especificativo de la fe sino a través de un medio formal, que es la última determinación objetiva: *el objeto formal «quo»* de la fe.

---

[23] Báñez, *De fide, spe et caritate. Comment. in II-II* in q.1 a.1 dub.1 concl.7: «Deus sub ratione Deitatis est materiale obiectum respectu rationis formalis specificantis fidem, tamen respectu aliorum quae cadunt sub fide, est formale obiectum». Cf. J. Gonet, *Clypeus Theol. Thomisticae*. Tr.10 *De virtutibus theologicis* disp.1 a.1.3.° (Antuerpiae 1744) t.4 p.138; R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theologicis* (Romae, 1949) p.428s.

La cuestión, como otros varios puntos principales concernientes a la doctrina de la fe, puede separarse en un primer aspecto más *dogmático* y otro referente a la explicación teológica del argumento.

1. El dato dogmático

Ya indicamos que la doctrina dogmática sobre este y otros temas de la fe ha quedado fijada sobre todo en los concilios de Trento y del Vaticano, así como en la condenación ulterior del modernismo, cuyas declaraciones particulares iremos aduciendo en cada uno de los puntos que se traten.

Interesa aquí, al menos una vez, recordar *los errores* que han sido condenados en dichos concilios. Son *las falsas concepciones* o nociones sobre la fe que se oponen a la doctrina católica, y que destruyen, por lo mismo, *el motivo formal* y la verdadera esencia de la fe cristiana.

1.ª *La concepción protestante* sobre la fe, condenada en Trento, enseñaba, al lado de la fe-conocimiento de los dogmas revelados, que ellos admitían, pero nombraban desdeñosamente *fe histórica*, una segunda especie de fe, consistente en puro sentimiento de confianza: la confianza total en las promesas divinas en general y, sobre todo, convicción absoluta de ser personalmente justificado por los méritos de Cristo. Esta *fe-confianza* sería la verdadera fe cristiana y la que por sí misma, independientemente de la práctica de las buenas obras, justifica. Además, daban una importancia capital al testimonio interior del Espíritu y a la inspiración del mismo, o libre examen, como criterio esencial del conocimiento de los dogmas revelados.

2.ª *Los racionalistas*, contra los que se dirigen muchas declaraciones del concilio Vaticano, son los que aplican la pura filosofía racionalista a la fe. En rigor niegan toda revelación positiva y posibilidad de lo sobrenatural y, por lo mismo, toda idea propia de la fe. Pero muchos de estos filósofos, que, a estilo de Voltaire o Rousseau, profesan un vago *deísmo*, siguen hablando de *la fe religiosa*, confundida con la ciencia de la religión natural.

3.ª *Los semirracionalistas* son los que niegan directamente que la autoridad de Dios constituya el motivo formal de la fe, y a los que directamente condena aquí el Vaticano. Se llaman así grupos de teólogos católicos en Alemania, en especial Hermes (1775-831) y sus discípulos los hermesianos, imbuídos de las ideas racionalistas, y que han sufrido una influencia profunda del criticismo kantiano. Hermes es un convencido racionalista que quiere someter lo sobrenatural a las luces de la razón y no admite más conocimiento que sobre verdades evidentes que se imponen a la razón por necesidad absoluta. De ahí su teoría racionalista de la fe. La razón práctica, ordenada a conocer las verdades morales y religiosas, exige también una certeza de evidente razonamiento demostrativo en sus conocimientos. Hermes admite la idea de la fe en sentido amplio y vulgar, no como mera persuasión por simple autoridad, sino como estado de certeza ante el conocimiento evidente de Dios por *los efectos*, por los signos de la revelación, milagros, etc. La fe se refiere a verdades sobre Dios, conocidas, bien por la revelación o bien por el razonamiento. En todo caso, esta necesidad de creer ha de ser impuesta a la razón por una demostración rigurosa, y esta conexión intrínseca de las verdades, hecha evidente a la razón natural, constituye el verdadero motivo de creer. Para obtener esa certeza de rigurosa demostración racional, los fieles adultos—al menos las personas

cultas—deben admitir la duda de todos los dogmas hasta que no adquieran plena certeza de ellos por la fuerza de los argumentos [24]. Por ello se viene a negar toda intervención y necesidad de la gracia en el acto de fe.

4.ª *El fideísmo* de Bautain y *el tradicionalismo* de Bonetty, contra los cuales se dirigen también las condenaciones del concilio Vaticano enseñan el error opuesto, es decir, la desconfianza total en las luces de la razón natural, incapaz de demostrar, sin la revelación misma, la existencia de Dios, inmortalidad del alma y otras verdades de orden metafísico y moral que constituyen los preámbulos de la fe. De igual suerte, tampoco la razón sola podrá adquirir plena certeza de los motivos que hacen a la revelación divina evidentemente creíble. Esta concepción fideísta viene así a negar *la racionabilidad* de la fe cristiana, desvirtuando la propia esencia de la fe y de sus relaciones con el orden natural.

5.ª *El racionalismo crítico*, que surge y se difunde después del concilio Vaticano y es una concepción emanada directamente del criticismo de Kant. Es la concepción a que se adhieren los protestantes racionalistas, como Schleiermacher y Ritschl, y los que, como Sabatier, Harnack, aplican con gran consecuencia esta actitud racionalista y crítica a la exégesis de la Biblia. Para ello la fe se reduce al *sentimiento religioso de dependencia para con la divinidad*. Dicho sentimiento religioso no tiene algún fundamento objetivo, sino que es una vaga experiencia interna de la que brota esa aprehensión de una realidad superior.

6.ª *El modernismo* constituye la última deformación del concepto de la fe cristiana, similar a la anterior y de ella derivada. Partiendo del agnosticismo puro respecto del conocimiento racional, los modernistas hacen consistir la fe cristiana en un sentimiento íntimo religioso que brota del fondo de la subconsciencia, donde se elabora la experiencia íntima de lo divino. La expresión de esta experiencia obscura de la divinidad, traducida en fórmulas conceptuales, constituye la revelación. Pero dichas fórmulas, o dogmas, no tienen un valor racional de verdad objetiva, sino un valor práctico y relativo, puesto que la experiencia vivida puede variar, y la fe evolucionar en sus diversas fórmulas y expresiones conceptuales.

Frente a tales desviaciones, la Iglesia católica ha fijado en sus definiciones, de valor eterno, el concepto esencial de la fe divina según el esquema tradicional ya delineado por Santo Tomás. A estas fórmulas van subyacentes los presupuestos filosóficos de una metafísica realista, del valor objetivo de nuestros conceptos racionales y de los principios universales sobre el ser real, con la consiguiente aceptación de la transcendencia personal del Absoluto y posibilidad de revelarse y comunicarse al hombre. Estos preámbulos racionales a la fe, negados por todas esas herejías modernas que la deforman, es bien obvio que deben ser también aceptados, si bien no es el caso explicarlos, sino suponerlos aquí.

---

[24] G. HERMES, *Einleitung in die christ-katholische Theologie*. 1 Teil.: *Philosophische Einleitung* (Münster 1819); 2 Teil.: *Positive Einleitung* (Münster 1820). Mas, siendo las obras de Hermes de estilo obscuro aun en la propia lengua, sus ideas son conocidas generalmente por las censuras que la siguieron.—Véase, para el hermesianismo y el fideísmo, K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsbourg 1926) c.1-2; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.102-131.—También las concepciones modernistas son bien conocidas por el decreto del Santo Oficio *Lamentabili*, de 3 junio 1907 (D 2001-2065) y la enc. *Pascendi* (D 2071-2109), de 8 sept. 1907, que condenaron tales errores.

Pero el tener presentes aquellos errores ayudará a captar el valor de las distintas declaraciones del magisterio en el punto presente y en las sucesivas cuestiones.

2.° El objeto formal "quo", o motivo formal de la fe, lo constituye la autoridad de Dios que revela.

Es doctrina de fe definida, en cuanto a declarar la diferencia esencial entre la fe y la ciencia y respecto de la determinación de ese motivo, que contiene la afirmación de una *revelación divina* objetiva, que ha manifestado misterios ocultos a los hombres, y *la garantía de este testimonio* divino, designada con la expresión «la autoridad de Dios que habla». Es bien patente el sentido de esta fórmula tradicional. No en el sentido en que la interpretó Guillermo de Auvernia: *auctoritas in praecipiendo,* como la autoridad jurídica, o potestad del que manda, cuya respuesta será la obediencia. Entonces el motivo de la fe sería, como sostenía el citado parisiense, el *supremo dominio de Dios,* que impondría la fe por pura obediencia, de un modo ciego y no racional. Se trata aquí de la *auctoritas in affirmando,* la *autoridad moral* de quien tiene suficiente garantía y veracidad para ser creído.

Prueba teológica.—En este sentido, el concilio Vaticano definía, contra los racionalistas y semirracionalistas, que la fe divina se distingue de la ciencia religiosa *en el motivo,* designado por la preposición *propter.* El motivo de la ciencia natural de Dios es «intrinseca rerum veritas naturali lumine perspecta»; para la fe, en cambio, se requiere *ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur* (D 1789 1811). Antes habían sido condenadas todas las teorías de Hermes por Gregorio XVI, *Dum acerbissimas* (D 1620), y Pío IX, en la encíclica *Qui pluribus* (D 1636), recalcaba también, contra los mismos hermesianos, la fórmula de la «autoridad de Dios que habla», como propio motivo determinante de creer. El concilio de Trento reconocía ya la genuina noción de la fe: *credere vera esse divinitus revelata et promissa* (D 798). Y el juramento antimodernista expresa también la misma fórmula como motivo de creer: *propter Dei auctoritatem summe veracis* (D 2145).

La *Sagrada Escritura* propone frecuentemente, en su lenguaje propio, ese único motivo de nuestra fe. Los profetas apelan siempre al testimonio de Dios para exigir la fe de los hombres: «Esto dice el Señor Dios», «palabra de Dios al profeta», «oíd, pueblos, la palabra de Yavé», etc. Jesucristo se remite a este mismo motivo de la fe que reclama de los hombres: «En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio... Si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales?» (Io. 3,11-12). Con insistencia recalca el Señor que «el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe» (Io. 3,32), haciendo equivalentes los términos «creer en el Hijo de Dios» y «recibir su testimonio» (v.33-36; Io. 8,46). Por eso mismo recuerda después San Juan que ese mensaje divino es el mismo testimonio que dan ellos, sus apóstoles, anunciando las cosas que han visto y oído (1 Io. 1,2-5), y que ese testimonio de Dios, mayor que el de los hombres, es dado para que «lo aceptemos y creamos en el Hijo de Dios» (1 Io. 5,5-10). De igual suerte, el apóstol San Pablo habla del «Evangelio de Dios», «la palabra de Dios» que ellos predican (1 Thess. 1,5; 2,9-11), para que sea creído,

alegrándose de que, «al oír la palabra de Dios que predicamos, la acogisteis no como palabra del hombre, sino como palabra de Dios» (ibid., 2,13). Y es el mismo San Pablo quien afirma la necesidad de que sea propuesta la palabra de Dios por la predicación, y, por consiguiente, de la predicación apostólica para el acto interior de creer en Dios, porque «la fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Dios» (Rom. 10,17; cf. 10,14-16).

Aparece, pues, bien patente en la Escritura que la autoridad de Dios dando testimonio de los secretos celestes, es decir, la palabra divina que los revela, es el motivo y razón por la cual damos fe a la predicación evangélica.

La *tradición patrística* no vendrá sino a avalar enseñanza tan clara de la revelación. No es menester alegar textos expresos, a este respecto, de San Cipriano, múltiples de San Agustín, otros de San Gregorio Magno, etc. [26]

La *razón* ofrece un apoyo cierto a esta verdad argumentando *por la analogía con la fe humana*. Lo esencial en ésta es recibir un conocimiento o noticia apoyada en *el testimonio* de quien lo afirma, en la autoridad o garantía de veracidad del testigo. Se mantiene, pues, la semejanza, ya que la noción de fe divina no nos lanza en la equivocidad, como algunos dicen, sino es un caso transcendente y análogo dentro de las formas de creencia.

2. Explicación dogmática

Los teólogos preguntan por el sentido preciso y *contenido conceptual* de esa fórmula dogmática que expresa el motivo formal de la fe: «la autoridad de Dios que revela». Todos están de acuerdo en entender la idea de autoridad no como dominio o potestad, sino en el sentido de *autoridad doctrinal*, o intelectual, semejante a la del maestro que se ha conquistado un gran prestigio y crédito en sus palabras y enseñanza. Significará lo que hace a Dios sumamente digno de ser creído o digno de toda fe.

Dicha autoridad divina es considerada *actu revelans*, es decir, unida al testimonio divino o revelación. Ambos son los elementos componentes del motivo especificativo de la fe.

En torno al primer elemento, la cuestión se refiere a los atributos que concurren a constituir dicha autoridad de Dios. Y pues Dios se ofrece a nuestra fe bajo el atributo de Verdad, habrán de significarse los dos aspectos de verdad que componen la garantía de un testimonio: la Verdad primera *in dicendo*, o su veracidad, y la *Veritas prima in cognoscendo, o sabiduría divina*.

Pero teólogos posteriores, como Valencia y Suárez, no estaban concordes con la doctrina más común sobre el concurso de estos dos atributos *en la motivación* de nuestra fe. Otros, como Ripalda, Viva, Gutiérrez, añadían el complemento increado de otro atributo divino: los atributos de Verdad se combinarían con los de *fidelidad* y *omnipotencia* de Dios, al menos en la revelación de promesas. Y no falta quien agrega al puro motivo de fe un complemento creado, como es la proposición de la Iglesia o motivos de credibilidad, como aparecerá en la cuestión siguiente.

---

[26] Pueden verse en S. HARENT, art. *Foi*: DTC t.6 col.109-115.

3.º La autoridad divina que revela consiste en los atributos de sabiduría y veracidad de Dios, es decir, significa la Verdad primera "in dicendo", implicando la verdad de su conocimiento, o su sabiduría infinita.

Tal interpretación común viene avalada por el modo de hablar de la Escritura, que tanto insiste en «el testimonio de Dios», el cual hace inmediata referencia a la suma veracidad de Dios que habla, connotando su conocimiento infalible. Y lo avala también la declaración del concilio Vaticano, que completa la fórmula del motivo de la fe: *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*, que no puede engañarse (verdad infalible en el conocimiento) ni engañarnos (infalible veracidad o verdad de la expresión). No parece que la prioridad dada al atributo de sabiduría divina en esta fórmula—que no puede «engañarse»—signifique primacía de sentido dentro del motivo de la fe, sino sólo una *prioridad ontológica* entre ambas perfecciones: *Antes es la ciencia* divina de las cosas que su comunicación a los hombres por la revelación infalible. Mas, para nosotros, directamente se significa *la verdad del testimonio* divino—o veracidad divina, que no nos engaña—en la motivación de nuestra fe.

Existía, además, según se desprende de las actas del concilio, una razón extrínseca de tal combinación, y es que así había sido usada la fórmula por Pío IX en su condenación de los hermesianos: *revelata a Deo, qui nec falli nec fallere potest* (enc. *Qui pluribus*: D 1637).

El *argumento racional* confirma también este sentido de la autoridad divina. Esta debe ser tal, que proporciona un *motivo infalible* a la fe; lo que no se obtiene si la suma veracidad divina no va respaldada por su ciencia infalible, o Verdad primera en el conocer. Los testimonios humanos, aunque sean dignos de toda garantía, pueden fallar, porque la ciencia humana está sujeta al error. Ese riesgo desaparece en la autoridad de Dios si a la suma veracidad de Dios se añade su ciencia infalible.

Y es que el testimonio divino para poder motivar una fe infalible debe ser integralmente verdadero. Esta verdad absoluta la obtiene por la conformidad de su ciencia con la realidad y de sus palabras, o signos de expresión, con la concepción mental. La doble conformidad se alcanza con ambas perfecciones de la Verdad divina, que son, pues, necesarias para constituir el motivo de la fe.

Ni es necesario agregar más notas o atributos. La *fidelidad y omnipotencia* divinas son el *fundamento ontológico* de que los misterios anunciados o revelados lleguen a realizarse, no el motivo inmediato de nuestra creencia.

Por otra parte, la fórmula dogmática del Vaticano se adecua, en perfecta coincidencia, con la tradicional de Santo Tomás y escolásticos: *Veritas prima in dicendo*, como motivo total de la fe teologal. El Aquinate, que conoce y ha usado alguna vez la expresión de *la autoridad divina* en conexión con la fe [26], da la preferencia a esos otros términos técnicos, los cuales determinan la *propia razón formal* bajo la cual Dios se ofrece a la fe del creyente: *su omnímoda verdad*. También aquí—ya se ha dicho—Dios ha de entenderse como verdad sobrenatural, reveladora de misterios arcanos. Y la razón formal directamente significada es la verdad del testimonio, o *veracidad* de la palabra divi-

[26] Así, *In Epist ad Hebr.* 11,1: «Auctoritas divina».

na. En la cual a la vez se sobrentiende y se connota la Verdad infalible del conocimiento divino junto con esa revelación.

Sobre el sentido de ese tercer elemento, *la revelación divina*, se ha cuestionado también. No cabe duda que también es significada en el motivo formal de la fe, según su fórmula: *Verdad* primera *in dicendo*, es decir, que actualmente dice o revela.

Pero Cano, Báñez, Aragón, Molina, etc., entendieron que *la revelación pasiva*, o actual iluminación interna de la fe en el creyente, «es la razón formal bajo la cual se cree y entra en el motivo de la fe», como afirmaba Báñez [27]. No de otro modo la entiende, entre los modernos, *A. Stolz*, con su insistencia en subrayar la gracia iluminadora de la fe y la percepción de la credibilidad sobrenatural dada por la infusión del hábito de la fe, del *lumen fidei*, que ilumina a la vez los misterios divinos y los motivos de creer [28].

Por otra parte, los teólogos de la corriente escotista y Lugo incluyen también la revelación pasiva, pero *externa*, dentro del motivo formal de creer, constituyendo al menos con la revelación activa un solo concepto de revelación formal y adecuada [29].

No es ésa la verdadera interpretación de Santo Tomás. Así, pues,

4.º Sólo la revelación divina activa, sobrenatural y oscura, constituye, con la divina autoridad, el objeto formal "quo" de la fe.

Se distinguen, en efecto, la *revelación pasiva externa*, que son los signos externos de la «palabra divina»—la predicación histórica, los documentos escritos, fórmulas, especies sensibles, etc.—y *la revelación activa*, pura acción de Dios por la cual ordena su conocimiento a los hombres, comunicándoles sus verdades. Aun dicha revelación divina se entiende *sobrenatural*, que difiere de cualesquiera otras iluminaciones que pudiera hacer a los hombres para infusión de especies, de conocimientos humanos—ciencia *per accidens* infusa—, y asimismo *obscura* e inevidente, que difiere de la clara manifestación de sí mismo, por la que Dios se revela en la visión beatífica, y de la revelación contemplativa mediante los dones del Espíritu Santo, que prescinde de la evidencia e inevidencia—ya que puede darse en fe de viadores o en el cielo—, pero por fuerza es *mediata* y *experimental*.

Los tomistas sostienen que sólo ésta se incluye en el motivo de la fe (q.6 a.1). *El argumento* es bien patente. Nada que no sea divino e increado puede entrar en la motivación formal de la misma, pues la fe, virtud teologal, tiene por único e inmediato objeto a Dios. Y es cierto que toda esa proposición exterior de los misterios que se han de creer, los motivos de credibilidad y hasta la misma gracia de iluminación interior son todas realidades creadas, que no constituyen el motivo propio de creer, pura verdad divina en sí. Además son accidentales a la fe, que no se dieron en los ángeles ni en los patriarcas. Y lo accidental no puede entrar en la razón esencial de su objeto.

Por lo tanto, no es verdad que la revelación divina, *como objeto formal de la fe*, se componga de los dos aspectos, el de la revelación activa y la pasiva o externa. La proposición exterior de la revelación

[27] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.1 a.1 dub.1 ad 6.

[28] A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*: «Studia Anselmiana», 1 (Romae 1933) p.112ss.

[29] B. BERAZA, *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.497-8; J. A. ALDAMA, *De virtutibus infusis*: BAC, «Sac. Theol. Summa», t.1 2.ª ed. (Madrid 1953) n.70.

se comporta como *condición necesaria* para la fe. Tales signos externos son como el vehículo transmisor y manifestador de la palabra divina. Como la carta que nos trae la narración de noticias y hechos no es el motivo de creerlos, sino condición para conocer el juicio y testimonio interno de quien lo dice y en quien creemos. Es el mismo problema que surge en toda su crudeza en la cuestión siguiente.

La posición de Báñez, más elevada, no es tampoco justa, y falla en lo mismo. La luz sobrenatural o hábito de la fe, que ilumina y mueve el entendimiento a creer, no pertenecen a su objeto formal. Este mueve en el orden puramente especificativo, por atracción del objeto, o a través de la causalidad final. Mas la luz de la fe mueve al sujeto y no es motivo de asentir, sino *causa eficiente del asentimiento*. Ni aun la revelación activa, entendida como *la acción divina que infunde* la fe iluminando el espíritu, es la propia *razón formal* de creer, sino la que dará la evidencia de los motivos objetivos. En la terminología escolástica, esa revelación efectiva constituye el *medium sub quo*, iluminador del objeto a creer, no el medio *quo*, o razón objetiva de asentir [30].

De la anterior explicación se desprende, como consecuencia, que es infundada la distinción introducida por Billot y Bainvel, y que tantos teólogos modernos aceptan, entre una *fe de simple autoridad*, o fe de homenaje, y la llamada *fe científica*, para salvar la originalidad psicológica de la fe divina y encontrar solución fácil al siguiente y a otros problemas.

Según éstos, la «fe de simple autoridad» sería la fe de total confianza y abandono en la autoridad de un testimonio a causa de su competencia. Es la fe del niño que cree porque «mamá lo ha dicho», la del discípulo fiel que cree al maestro por su palabra, sin verificar su testimonio, sino como homenaje y muestra de que su palabra merece toda confianza. La *fe científica*, en cambio, es la fe razonadora y crítica, que comprueba la credibilidad del testimonio. De este tipo es la fe humana, fe discursiva que introduce la ciencia en la fe.

En cambio, nuestra fe cristiana sería del tipo de fe homenaje, que cree únicamente *porque Dios* lo ha dicho, por la sola confianza que merece la autoridad divina y sin reflexionar en los motivos de credibilidad ni cerciorarse de ellos. Pero la autoridad y confianza en ella apelan sólo a la voluntad y nada añaden a los motivos intelectuales. Por eso la psicología de ambos actos es *esencialmente diferente* [31].

Salta a la vista la poca base de esta teoría, que se opone a la interpretación dada del motivo de la fe. En nuestro análisis, la autoridad de Dios era de orden *esencialmente intelectual*, constituida por los atributos de suma Verdad divina y que apela a motivos intelectuales de creer, puesto que determina un asentimiento firme e infalible. Vimos que tal era también el sentir de la Iglesia, como lo evidencia el juramento antimodernista, que adjetiva así el motivo de la fe: *Propter auctoritatem Dei summe veracis*. Mas, en la teoría de Billot, esta autoridad es de tipo puramente fiducial y afectivo, que no requiere la certeza de credibilidad. La fe no sería entonces razonable, sino una suerte de sentimiento ciego, con lo cual se incide en un cierto fideísmo.

---

[30] Io. A STO. THOMA, *Curs. Theol. De fide* in 2-2 q.1 disp.1 a.1 n.21-23; BERAZA, o.c., n.466.

[31] L. BILLOT, *De Ecclesia* t.1 (Romae 1898) p.29-62: *De virtutibus infusis* 4.ª ed. (Romae 1928) pról. p.189ss; J. BAINVEL, *La foi et l'acte de la foi* 2.ª ed. (París 1908) p.165ss. La influencia de esta teoría en otros muchos autores la relata R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* 2.ª ed. p.241ss.

Se habría eliminado también una parte del motivo de la fe, que es la *absoluta veracidad* del testimonio divino. Parece, pues, que toda fe, divina o humana, si ha de ser razonable y acto de persuasión intelectual, presupone alguna certeza de los motivos de credibilidad o garantías de veracidad del que atestigua. Tal es el verdadero homenaje que reclama la autoridad de la palabra de Dios, que es el obsequio razonable de nuestra inteligencia. El aspecto fiducial o de confianza brotará primero de la misma veracidad del testimonio, y después, de la bondad de los bienes en que se cree, y se sumará para dar firmeza y prontitud a nuestra voluntad libre de creer.

No hay, pues, dos formas psicológicas esencialmente distintas de creer, sino que toda fe ha de ser a la vez científica—en el sentido de bien motivada intelectualmente—y a la vez fiducial, aunque con diversos matices. La distinción de Billot, al querer acentuar la diferencia radical de la fe divina, lanza la noción de la misma al terreno de arbitraria equivocidad.

5.º Ultima resolución o análisis formal de la fe.

Por fin, es célebre en la historia de la teología de la fe esta *cuestión refleja* o de análisis epistemológico que trata de explicar en sus raíces últimas la motivación del acto de la fe. Aunque relacionada con otros problemas, sobre todo con los motivos de credibilidad, se refiere directamente al objeto de la fe y sirve grandemente, en su solución verdadera, para hacer resaltar toda la pureza sobrenatural del motivo formal de la fe.

Crux theologorum ha sido llamada la cuestión por su carácter de obscura y sutil especulación, pero necesaria para la recta comprensión del motivo de la fe y el acto de creer. Por lo cual se vuelve constantemente a ella y se dan las más variadas explicaciones por los teólogos de todos los tiempos, máxime los modernos. Y no ha sido explicitada esta controversia por Suárez, como alguno dice. La discusión se encuentra comúnmente en los teólogos anteriores desde que Escoto la planteó expresamente, y antes de él Pedro Olivi, de quien aquél depende.

Santo Tomás sólo incidentalmente esbozó el problema *(De verit.* q.14 a.1 obi.6); pero ha dado, en los textos en que considera el objeto de la fe, normas claras para la solución del mismo sin necesidad de apelar a análisis reflejos. Solución que había sido indicada antes por Felipe el Canciller [82].

Por *análisis de la fe* se entiende la resolución de la misma en sus causas, o la reducción de la misma a los principios objetivos y formales. Aquí se entiende más bien esta reducción a las causas objetivas, a los motivos o razones de creer. Escoto y Durando, al proponer el problema, ya distinguían una doble resolución de la fe divina: una —la del objeto material, o de las verdades reveladas—, en la autoridad y proposición de la Iglesia; otra—*la resolución formal*—, en las razo-

[82] Este escolástico, uno de los maestros precedentes que influyen más directamente en Santo Tomás respecto de los temas morales, indicaba ya muy certeramente los puntos capitales de la solución, es decir, la Verdad primera como objeto y como medio de la adhesión inmediata del acto de fe, la necesidad de la luz interior o gracia sobrenatural para creer, de que el mismo medio o motivo formal sea a la vez creído, etc. Textos de su *Summa de bono*, en G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* (Münster 1933) p.344-349-431-435.

nes últimas de creer. Escoto también entrevió la dificultad del *círculo vicioso* que parece incurrirse en la respuesta o fundamentación de tales motivos de creer: Crees en los misterios de la religión cristiana porque Dios los ha revelado, y crees en que Dios los reveló porque la Iglesia lo enseña. A su vez, crees en la autoridad y enseñanza de la Iglesia porque Dios lo ha revelado..., y ello envuelve una petición de principio [33].

Si, en cambio, se busca la evasión: Crees que Dios ha revelado esos misterios porque es infalible, suma veracidad, y te consta del hecho de la revelación, lo cual a su vez lo sabes por los motivos de credibilidad..., entonces resuelves el asentimiento de la fe en la demostración racional de estos hechos y motivos de creer. ¿Puede entonces decirse que el motivo último y específico de la fe es el testimonio divino y no más bien la razón, que demuestra ese testimonio? ¿Podrá subsistir la fe como *virtud teologal*? Y, sobre todo, no teniendo el juicio de credibilidad sino una certeza humana, no puede resolverse en ella el asentimiento infalible y certeza sobrenatural de la fe.

No es del caso enumerar todas las teorías e intentos de solución, que algunos hacen ascender a *cuarenta*. Mencionaremos, omitiendo las mil divergencias, tres principales y más representativas de las varias orientaciones en la materia [34].

1. La *primera explicación* es la que iniciaba Escoto, y le siguieron Durando y los autores nominalistas. Es aquí donde introduce Escoto su famoso concepto de la *fe adquirida*, que es el conocimiento y asentimiento naturales a la revelación, sin el don infuso de la fe. Pues bien, la fe teologal se resolvería, en último término, en esta fe adquirida, o persuasión humana de la autoridad y veracidad de Dios y del hecho de la revelación, conocidos por la vía racional.

Es verdad que Escoto, como los autores modernos que le han de seguir, insiste en que nuestra fe se resuelve formalmente en la autoridad de Dios, que revela; pero son esta autoridad y revelación *conocidos antes del acto de la fe*, por medio simplemente racional: la demostración de la teodicea, que nos da a conocer la existencia de Dios y su atributo de absoluta verdad, y la investigación racional, que nos cerciora de la revelación y los motivos de credibilidad. Estos datos ya no son creídos ni afirmados después por la fe infusa, aunque ésta venga después a iluminar y dar más firmeza al asentimiento adquirido.

A esta teoría se reduce substancialmente la explicación iniciada por Pesch, reforzada por Billot y seguida después por Van Noort, Frins y numerosos autores modernos, en especial de la Compañía [35]. El acto de fe, dicen, es un asentimiento simple prestado bajo la influencia de la voluntad a causa de la veracidad divina. En el fondo, pues, no tiene otra causa intelectual que la autoridad objetiva de Dios con su infalible

---

[33] SCOTUS, *In III Sent.* d.23 q.1; DURANDUS, *In III* d.23; Ya VITORIA, *Comment. in 2-2* q.1 a.1 n.24-27, y BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.1 a.1 dub.4, exponen ampliamente y rebaten con vigor la teoría de Escoto y Durando.

[34] Puede verse la exposición de dichas opiniones en S. HARENT, art. *Foi:* DTC c.470-486; A. STRAUB, *De analysi fidei* (Innsbrück 1922); F. SCHLAGENHAUFEN, *Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik:* ZKT 16 (1932) p.313-374.539-595; A. GARDEIL, *Crédibilité:* DTC c.2258-95.

[35] Así, por ej., ALDAMA, *De virtut. infusis* cit. n.120. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* ed.cit. p.236ss.577ss. Más tarde, el mismo Aubert (o.c., p.583ss) relata la solución particular del citado P. Straub (o.c., p.332ss), según el cual la adhesión firmísima del acto de la fe no tiene causa suficiente de orden objetivo, puesto que el objeto divino no tiene evidencia, sino sólo una causa

revelación. Pero este conocimiento de la veracidad divina es *presupuesto* al acto de la fe y ya no es afirmado en ella. Sólo que, añaden, dicho conocimiento humano de los motivos de creer, *previo* a la fe, no causa la adhesión, sino es simple *condición*, que hace posible la acción de la causa. Con ello piensan que se puede transmitir todo el valor de certeza absoluta de la autoridad de Dios al acto de fe, el cual creen que se fundaría en esa infalibilidad objetiva, no en el conocimiento humano y falible que tenemos de ella.

2. La *interpretación de Lugo y Ripalda*, que también tiene muchos partidarios modernos, es característica, porque hace el acto de fe discursivo. No es esta teoría invención suya, pues ya el nominalista Marsilio proponía justamente el mismo discurso para explicar los motivos últimos de creer: Lo que Dios revela es infaliblemente verdadero. Pero Dios reveló la encarnación del Verbo y otros misterios. Por lo tanto, son verdaderos y existentes estos misterios [86].

La conclusión, que es el asentimiento de fe, viene afirmada en virtud del conocimiento de las dos premisas. Y estas proposiciones, que contienen el motivo formal—la autoridad de Dios, que revela—y el hecho de la revelación, son afirmadas—dicen Marsilio y Lugo—*por conocimiento sobrenatural* de la misma fe, previo a su acto propio, con asentimiento especial, obscuro e inmediato. En rigor, parece que reducen el asenso de las dos proposiciones a una evidencia natural inmediata de las mismas, iluminada por la fe. Pues añaden que la primera premisa sería evidente a la razón en sus tres datos: Dios existe, su sabiduría y veracidad sumas. La segunda es también inmediata, aunque obscura, *ex evidentia signorum*, porque tal es el cúmulo de signos ciertos de la revelación y argumentos de credibilidad, que el espíritu percibe en ellos, de manera inmediata, aunque obscura, la voz de Dios y el eco de su palabra.

3. La *teoría de Suárez* se acerca mucho a la explicación tomista, aunque no es idéntica a ella. Sostiene Suárez que la autoridad divina y el hecho de la revelación son afirmados en el acto mismo de fe, por el que se creen los demás objetos revelados. Siendo el motivo de fe sobrenatural, no puede ser conocido por la luz de la razón. Así, pues, la palabra divina, al revelar los demás misterios, se revela a sí misma, siendo a la vez testimonio de las verdades que se han de creer.

El motivo de creer se resuelve, pues, en sí mismo o en Dios, primer objeto creído, según este proceso lógico: Creo en la encarnación del Verbo porque creo en la autoridad de Dios, que revela, y ésta la creo porque es imposible que Dios hable y no se revele a sí mismo y su autoridad. Pero con tal desarrollo lógico ya introduce en el acto de fe un discurso, al menos virtual; se le hace equivalente a dos actos de asentimiento y, por lo mismo, complejo y discursivo [87].

---

subjetiva: la voluntad libre. La autoridad de Dios que revela es afirmada sin motivo objetivo suficiente, sólo porque la voluntad ordena el acto de fe.

Otros autores jesuítas, como LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Innsbrück 1938) t.1 p.308s., o STUFLER, *Zur Analyse des Glaubensaktes:* ZKT 66 (1942) p.183-195, admiten la solución Pesch-Billot, casi en la forma escotista: los motivos de credibilidad, o preámbulos, entran a formar parte, junto con la autoridad de Dios, del *motivo de fe adecuado*, y no sólo en razón de simples condiciones.

[86] J. DE LUGO, *De virtute fidei divinae* disp.1 sect.6 n.82; sect.7 n.124-130.

[87] SUÁREZ, *De fide* disp.3 sect.6; sect.12 n.9-12. Los modos de clasificación de estas numerosas tendencias y variaciones pueden ser, sin embargo, diversos. Véase, por ejemplo, la que presenta ALDAMA, o.c., n.121-5.

Por ello ya difiere de la explicación tomista, que puede formularse así:

1.° **El asentimiento de fe divina tiene su última resolución, en el orden objetivo y de motivo formal, en la sola autoridad de Dios que revela, sobrenaturalmente percibida y a la vez razón formal de creer y verdad creída; en el orden subjetivo, y como en causa extrínseca y dispositiva, se resuelve en la certeza de la revelación conocida previamente por los motivos de credibilidad.**

Tal es la expresión de la doctrina de Santo Tomás y de su escuela. Las notas más salientes de esta solución son: 1.ª, que en la fe infusa se trata de una adhesión *inmediata* a la autoridad de Dios que revela, y no como término de un razonamiento discursivo. La razón natural es *discursiva*, mas no la fe, que asiente por una afirmación simple a Dios, sumamente veraz, y por ese motivo a los misterios que El nos revela; 2.ª, es asentimiento *sobrenatural*, puesto por la sola luz de la fe y no en virtud de demostraciones filosóficas e históricas, sobre la autoridad de Dios y el hecho de la revelación. Pero el único conocimiento esencialmente sobrenatural en este mundo es el que proviene de la luz de la fe; por eso el motivo de la fe sobrenatural sólo es conocido por esta fe infusa y especificado por él. Así, pues, 3.ª, el hecho de la revelación y la autoridad de Dios, en tanto que forman el motivo de la fe, son a la vez *id quo creditur et id quod creditur*. Mas, contrariamente a la opinión de Suárez, el acto de fe en la revelación no es distinto del acto por el que se cree en los misterios. Se dirá que este motivo formal *concreditur;* por el mismo acto se cree en Dios, que revela, y en las verdades por El reveladas. Con ello no se cierra en un círculo vicioso; pues, aparte de otras explicaciones, en la realidad natural tenemos casos similares: la luz es juntamente lo que es visto y lo que hace ver, o la evidencia inteligible de los primeros principios es evidente por sí misma.

De ahí, como consecuencia clara, 4.ª, que *esta autoridad y revelación divinas han de depurarse de todos los elementos de conocimiento natural*. Por eso se trata de *la pura revelación activa* en Dios—según antes se dijo—, no de los hechos históricos de la revelación externa conocidos por la humana razón y constituyendo el sobrenatural *quoad modum*. Los hechos de la intervención milagrosa de Dios encarnado confirmados por los milagros, que sólo son sobrenaturales en su causa, pueden ser conocidos racionalmente, así como la veracidad de Dios, autor de la naturaleza, y dar origen a *una fe natural*, por la cual se conozca *materialmente* las verdades reveladas. Mas, para la fe infusa, la luz sobrenatural ha de hacer percibir *la autoridad de Dios en sí*, la palabra interior del Dios escondido, que interviene como principio de verdad y de vida sobrenaturales, no como principio de verdad y de vida naturales. Es por lo que la Escritura y la Iglesia atribuyen siempre la revelación al Padre celestial o al Espíritu Santo, no simplemente a Dios concebido como autor de la naturaleza [38].

[38] Esta doctrina tomista ha sido constantemente defendida, entre los modernos, por el P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione* 1.ª ed. (Romae 1918) t.1 p.470ss; *De virtutibus theologicis* (Romae 1949) p.45-58.545ss, y en numerosos otros artículos. También de modo especial por el P. A. DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'Apologétique* (París 1912). Las objeciones suscitadas contra esta percepción sobrenatural de la autoridad de Dios, autor de la gracia, por numerosos autores, como Huby, Lange, Stolz, etc., no pueden atenuar su fuerza probativa. Véanse condensados estos razonamientos en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.448ss,

Esto indica que el aspecto exterior de la revelación, del que se ocupa la demostración apologética, no puede entrar a formar parte del motivo formal de la fe, constituyendo con la Verdad primera sobrenatural el *motivo adecuado* de la misma. Entonces ya no sería el motivo de la fe teologal esencialmente sobrenatural. Ya que la percepción de esa autoridad de Dios, autor de la revelación sobrenatural, sólo puede tenerse por la luz de la gracia o el don infuso de la fe. Son, pues, las otras dos grandes verdades, la *sobrenaturalidad intrínseca de la fe* y del *objeto formal de la misma*, distinto del objeto de la fe adquirida, las que se implican y quedan ya probadas en esta solución tomista de la última resolución de la fe.

Así entendida, esta solución sobre el análisis formal de la fe, con las dos verdades mencionadas que entraña, debe ser puesta no sólo a nombre de tomistas posteriores—Juan de Santo Tomás y Salmanticenses, aunque éstos hayan aportado algunas precisiones—, sino que ha sido *enseñanza constante de Santo Tomás y de su escuela* [39]. Además, podemos afirmar, con Aubert, que «era doctrina unánime en los teólogos del fin del siglo XIII» [40] y que el Angélico la encontraba también indicada en su antecesor Felipe el Canciller [41].

También podemos añadir con el mismo Aubert que es *sentencia común* entre los teólogos modernos, aunque un grupo de ellos, como el citado autor, Stolz, Chenu y otros muchos, bajo la influencia de las ideas de Blondel y Rousselot, hayan derivado la doctrina tomista de la percepción sobrenatural del objeto de la fe hacia una *percepción mística* y *como intuición experimental* y *afectiva de la revelación* y sus motivos de credibilidad, dada por la gracia, con mengua de la racionabilidad de la fe y con acercamiento al psicologismo inmanentista blondeliano y a la teoría protestante de la inspiración personal o testimonio interior del Espíritu [42]. Pero a esta teoría desviada aludiremos también más tarde.

PRUEBA DE LA TESIS.—Santo Tomás ha insistido constantemente en esta doctrina y la ha enseñado en todos los tonos y con las variadas fórmulas con que ha expresado el motivo formal de la fe, fórmulas que se van sucediendo a lo largo de estas cuestiones y en todas sus otras obras.

Ya señala aquí la nota fundamental de que «la fe se apoya en la Verdad divina como en su medio» (a.1). Este medio, o motivo formal, es la *Veritas prima in dicendo*, a la cual se adhiere el creyente por sí

[39] CAIETAN., *Comment. in II-II* q.1 a.1 n11; VITORIA, *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae* in q.1 a.1 n.27-37; IO. A STO. THOMA, *Cursus theol., De gratia*, disp. 20 a.1 n.7; *De fide* q.1 disp.2 a.2 n.1-18; GONET, *Clypeus Theol. Thom., de fide* disp.1 n.55ss; SALMANTICENSES, *De gratia* tr.14 disp.3 dub.3 n.28-61; *De fide* disp.1 dub.5 n.156-163.181-193.

[40] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.725.

[41] Pueden verse textos de este autor en ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie* ed.cit. p.347-8.431-2. *Summa de bono* fol.77v: «Non enim sic se habet prima Veritas, imo prima Veritas est cui adhaeret fides absque medio propter se... Et ideo per primam Veritatem adhaeret articulo. Et ipsa est quasi ratio credendi articulis et medium, per quod creditur articulo...». Fol.83v: «Dicimus quod fides non est nisi de vero. Et ratio huius est ex parte intellectus, quia quantum in se est, rectus est et maxime tunc, cum est in primam veritatem ad quam natus est. Sed in ipsam non potest nisi sustentetur et firmetur aliquo lumine desuper veniente, illud lumen fides est... Et ratio est ex parte medii, quia non est medium nisi ipsa prima Veritas».

[42] Véase el punto de vista del mismo R. AUBERT, o.c., p.728ss. Respecto de otros autores informa él mismo, p.551-575-588-647.

misma. Esta fórmula del acto de fe como *adhesión o asentimiento a la Verdad primera por sí misma* aparece comúnmente aquí [43] y claramente expresa el sentido del asentimiento *inmediato de la fe a la autoridad de Dios en sí*, designado como Verdad primera, o sobrenatural, en *cuanto revela las verdades que trascienden todo conocimiento natural* (q.5 a.1). Por eso, en el acto intelectual de la fe hay un *credere Deum*, o afirmación de los misterios, y un *credere Deo*, o afirmar el motivo formal, que es a la vez creído y causa de creer las demás verdades: «et sic ponitur credere Deo, quia... formale obiectum fidei est Veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter eam creditis assentiatur» (q.2 a.2). Todo ello en un acto simple de asentimiento de fe a los dos términos, a la Verdad revelante y a lo revelado: *Fidelis articulos fidei tenet, simpliciter inhaerendo primae Veritati* (q.5 a.3 ad 1).

No es, pues, extraño que el Angélico enseñe en seguida que la *única causa* determinante de la adhesión de esta fe es *la gracia de iluminación* o el *don infuso* de la fe y no cualesquiera otras razones naturales. Esta causa es «el principio interior sobrenatural», o eficiente, que «ilumina el entendimiento y lo eleva sobre todo conocimiento natural» [44]. Y ello aunque sea la *fe informe*, que no entraña el *credere in Deum*, o la adhesión plena de la voluntad, con toda la persona, a Dios [45].

También, y con gran fuerza, enseñaba *la inmediatez* de esta adhesión sobrenatural del creyente a la autoridad de Dios por sí misma, sin alguna otra razón humana de creer, en la analogía por él tan repetida de que la luz de la fe asiente a las verdades reveladas como la luz natural del entendimiento a los primeros principios de la ciencia: *Articuli fidei qui per lumen infusum per se noti sunt habenti fidem sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis* [46]. La analogía es verdadera en cuanto al asentimiento por sí mismo, aunque medien grandes y obvias diferencias en otros aspectos de las dos adhesiones a los principios de fe y a los principios naturales.

Por fin, el *Angélico elimina* sistemáticamente del motivo de la fe todos los fundamentos humanos de demostraciones, o *rationes inducentes* a creer, quedándose con *el puro motivo* de la verdad infalible de Dios iluminador por la luz infusa de la fe (q.6 a.1), sobre todo con su doctrina del *duplex auditus* y de la necesidad del *interior auditus, instinctus interior*, el cual responde a la palabra viva o locución interna de Dios, que habla en el alma, a la iluminación interna o percepción sobrenatural del motivo divino como *única causa determinante* de creer [47]. Esta exclusión se hace particularmente insistente y gráfica en algunos textos, como el siguiente *(In Io.* 4 lect.5 n.2): «Recta quidem est fides cum Veritati non propter aliquid aliud sed *propter seipsam obeditur*, et quantum ad hoc dicit quod *mulieri* dicebant quod iam credimus veritati *non propter tuam loquelam* sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria: primo quidem ratio naturalis (Rom. 1,20); secundo testimonia legis et prophetarum

---

[43] Q.2 a.2; q.4 a.1; q.5 a.1-3; q.6 a.1.

[44] Q.6 a.1; q.5 a.4 ad 3; 1-2 q.63 a.3 ad 2; q.109 a.1; *De verit.* q.27 a.3 ad 12; *In Io.* 11 lect.4 n.8.

[45] *In Sent.* 2 d.23 q.3 a.2; d.34 q.2 a.2 sol.1 ad 1; 2-2 q.6 a.2; 3 q.8 a.3 ad 2; *In Rom.* 8 lect.3.

[46] *In Sent.* 1 prol. a.3 sol.2 ad 2,3; 3 d.23 q.2 a.1 ad 4; *In Boethium de Trinit.* q.3 a.2 ad 4.

[47] *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.2 ad 2; *De verit.* q.18 a.3; *In Rom.* 10 lect.2; *In Io.* 12 lect.7 n.2

(Rom. 3,21); tertio praedicatio apostolorum et aliorum (Rom. 10,14). Sed quando per hoc manuductus credit, tunc potest dici quod *propter nullum istorum credit* nec propter rationem naturalem nec propter testimonia legis nec propter praedicationem aliorum sed propter *ipsam veritatem tantum*. Gen. 15,5: *Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam*».

No cabe manera más elocuente de decir que la verdadera fe cristiana, cuyo modelo es la fe de Abrahán, *transciende todos los motivos* del conocimiento accesible a la razón y se resuelve, como en motivo propio, en la pura autoridad de la Verdad divina sobrenaturalmente afirmada por la luz de la fe.

Lo único que habrá de explicarse es esta *apariencia de misticismo* en la psicología del acto de fe y percepción del motivo de creer por una suerte de inspiración personal, que parece favorecer la explicación inmanentista-intuicionista de estos teólogos modernos y hacer innecesaria la evidencia exterior de la revelación. No es, sin embargo, así, y otra serie de textos pondrán en armonía esta verdad—que entraña, sí, el *misterio del acto* de creer, sobrenatural *quoad substantiam*—con otros aspectos de la teología aquiniana de la fe.

La *argumentación teológica* ha de insistir en los mismos puntos de vista de los textos del Angélico, que omitimos. Baste indicar una razón convincente: La fe es, según admiten todos, virtud *teologal* y sobrenatural. Nada creado puede entrar a constituir su motivo formal. Y los motivos de credibilidad o el hecho externo de la revelación son premisas conocidas naturalmente, o en todo caso un sobrenatural modal. Son, por lo tanto, algo creado, y no puede resolverse, ni aun parcialmente, en ellas el asentimiento de fe, que ha de terminar en Dios. Sólo la autoridad de Dios que revela, conocida por la luz sobrenatural de la fe misma y no a través de premisas o conocimientos naturales, puede constituir el verdadero motivo y término último de la resolución teológica de la fe.

Las *teorías precedentes fallan por no salvar* estos principios.

1. Así las primeras explicaciones, que prolongan la idea escotista de una fe adquirida, o persuasión natural previa a la fe. Introducir ésta como motivo parcial implicaría resolver *la certeza infalible* y sobrenatural de la fe en un conocimiento natural, puesto que el motivo—cuya influencia se ejerce en el orden objetivo y por el conocimiento—no mueve sino en tanto que es conocido, y no mueve infaliblemente, sino conocido infaliblemente. Tendríamos un caso claro de reducción de la certeza superior de la fe a la inferior de la razón, de la gracia a la naturaleza. El hermesianismo sólo pretendía esto mismo: fundar el conocimiento de la fe en la certeza de la razón; y ya no mantendría el acto de la fe su condición esencialmente sobrenatural, porque tendría su fuente en el conocimiento natural del motivo.

2. Igualmente, la solución del cardenal De Lugo es inadmisible por diversos conceptos. Es, ante todo, infundado decir que los preámbulos de la fe formen premisas evidentes e inmediatas. Ni la existencia de Dios, con sus atributos de verdad, es un dato inmediato ni mucho menos el hecho de la revelación, cuya certeza histórica se obtiene tras de muchas pruebas y solución de problemas críticos. Sería ontologismo afirmar que Dios constituye objeto de un conocimiento intelectual inmediato, que habría de ser intuitivo y no oscuro,

como se supone. En todo caso, una afirmación inmediata de esas premisas, previa a la fe, se daría por la evidencia del conocimiento natural, lo que implica resolver la certeza sobrenatural de la fe en la certeza inferior de la filosofía y la historia. Por fin, que las antinomias aparecen múltiples en esa noción de fe discursiva, que estaría compuesta de dos actos: uno, de asentimiento inmediato a las premisas, y otro, mediato a la conclusión. El primer acto no sería de fe, por no ser por motivo de revelación ni a proposiciones reveladas, sino de evidencia natural.

La segunda parte de la tesis sostiene una secundaria resolución, dispositiva y extrínseca, del acto de la fe en los motivos de credibilidad o en el conocimiento de la revelación cristiana mediante el discurso y las pruebas apologéticas.

Tal es la llamada *resolución* apologética—sobre la cual hay unánime acuerdo—y a que se reduce la parte de verdad de las teorías anteriores.

Se presupone en el sujeto la noticia de la revelación exterior comprobada por los milagros y demás *signos* de la revelación que le den suficiente credibilidad. Este conocimiento es necesario y previo a la fe. El hombre, para poder creer, ha de recibir primero la proposición o mensaje de los misterios revelados, con las suficientes garantías del testimonio divino. Pero estos conocimientos no son *principio formal* de donde se deduce la certeza de la fe. El conocimiento racional de los signos de la revelación juega solamente la función de preámbulo para preparar nuestra inteligencia a recibir la *iluminación de la gracia*, la sola que puede hacernos adherir al motivo formal, *a la autoridad de Dios revelador, en un orden infinitamente superior al razonamiento que ha precedido.*

Esta necesidad de la resolución previa dispositiva ya era reconocida expresamente por el Aquinate y toda la escuela tomista antigua. El Angélico la formulaba con su terminología propia *de las causas exteriores* que *inducen* a creer—como son la predicación, los milagros y otras razones humanas inductivas a la fe—, distintas de *la única causa suficiente, que es la iluminación de la gracia, que mueve interiormente a asentir* (q.2 a.9 ad 3; q.6 a.1 c et ad 1). O en su doctrina del *auditus exterior*—proposición suficiente de la revelación—como requisito previo para el *auditus interior*, con el que se percibe sobrenaturalmente ese motivo infalible de la autoridad divina, según los textos que antes aducíamos.

Y Vitoria hace de este proceso a la fe por dichas etapas dispositivas una honda exposición teológica y precisa descripción psicológica. Regularmente—dice—nadie llega a la fe infusa por pura iluminación interior. Se requiere antes la predicación exterior o proposición de las verdades a creer con sus motivos. Normalmente, a ella se sigue una credulidad o asentimiento a su verdad por motivos humanos. Tal será la *fe adquirida*, o certeza natural de quienes creen por la autoridad de los padres, preceptores, etc. Esa no es aún la fe divina, que no depende de ninguna autoridad humana o certeza histórica. Para llegar al acto de fe se requiere consciente asentimiento a esos misterios sólo porque han sido revelados bajo la influencia de la «pía afección» sobrenatural y fe infusa, que muevan a creer los misterios por estar

revelados por Dios. Tal será la última resolución de la fe católica en la autoridad de Dios, mientras que la primera resolución en la autoridad humana era sólo dispositiva y de fe adquirida [48].

Los siguientes complementos de esta doctrina son bien comprensibles después de lo dicho.

2.º El asentimiento de la fe no es discursivo, sino simple juicio sobrenatural que presupone el discurso apologético en un orden inferior.

Más tarde se habla de la naturaleza psicológica de este juicio de simple afirmación de la fe. La doctrina tomista sostiene aquí, frente a las teorías de Lugo y Suárez, que en el interior de la fe no se da *discurso* alguno, ni siquiera virtual.

Según estos teólogos, el acto de fe se disgregaría en tres asentimientos parciales: creer en Dios que revela, creer en su veracidad y en los objetos revelados. Así ponen proceso discursivo del conocimiento de las premisas—objeto formal—al asentimiento de la conclusión, que son los objetos revelados. El acto de fe sería engendrado por el discurso en torno a los signos de la revelación.

Pero el discurso sólo se da en el conocimiento de una verdad—objeto material— por otra, como medio *ex quo*; mas no cuando se conoce el *objeto material* por *el motivo formal como medio quo*. Los colores son vistos por la iluminación de la luz y son medios de ver las cosas. Pero por el mismo acto es vista la luz, los colores y los objetos bañados por esa luz y colores. Así también, por el mismo acto simple de fe, creemos en Dios que revela y en las cosas reveladas por Dios, siendo la revelación el medio de asentir a las verdades reveladas. La autoridad divina cae bajo la fe del mismo modo que bajo la revelación activa, que se resuelve en sí misma *ut quo*, como la luz se ilumina a la vez a sí, los colores y las cosas. No es menester que, cuando Dios habla, diga después: *Yo he hablado*. Basta la palabra viva, la voz interior de Dios, y en ella se resuelve la autoridad divina como verdad *concreída* en la misma revelación. Esta es creída por sí misma en distinto orden de causas: por la revelación *ut quo* se cree en la revelación *ut quod*.

Un paralelo de esto se da en la filosofía de la materia y de la forma. Lo mismo que el acto y la potencia constituyen el ser, así el objeto material de la fe y el objeto formal *quo* se unen en el acto de fe.

Por eso no puede hablarse de discurso propio, ni aún virtual, en el acto de la fe, sino sólo impropio y *explicativo*. Pero en esta inferencia inmediata puede resolverse hasta la evidencia de la experiencia sensible o de los primeros principios: Todo lo que veo con mis ojos existe. Veo a Pedro. Luego existe [49].

Si la fe no es en sí misma argumentativa, sino juicio de afirmación simple que nos da la posesión de todo el objeto revelado y hace de primer principio respecto de todo otro conocimiento sobrenatural o teológico, *presupone, sin embargo, una fase discursiva* en su preparación o en el conocimiento de los preámbulos. Pero toda esta argumentación forma el *discurso apologético*, la demostración racional del hecho de la revelación o el conocimiento natural sobre Dios. Terminan en un juicio de credibilidad *extrínseco* a la fe.

En pos de él vendrá el *juicio intrínseco* a la fe y esencialmente

[48] VITORIA, *Comment. in II-II* q.1 a.1 prop.1-11 n.26-37.
[49] Io. A S. THOMA, *Curs. Theol., de fide* disp.2 a.2 n.8.16.

sobrenatural de percepción—en su valor y verdad sobrenatural—de la autoridad de Dios revelante y afirmación de todo el objeto revelado. Tal es el acto de la fe, que sólo tiene su *origen remoto y dispositivo* en los argumentos apologéticos para creer. Directamente sólo viene causado por la ilustración infusa de la fe, que da *la percepción* inmediata y sobrenatural del motivo de creer, y por la inspiración afectiva en la voluntad, que suavemente inclina a ésta a imperar el asentimiento de fe por el afecto a los bienes eternos. Este es el acto de fe, cuyas causas determinantes, tanto en la línea de motivación objetiva como en la de moción subjetiva, son exclusivamente sobrenaturales.

3.° En el plano del objeto material y de la proposición de las verdades reveladas, la fe se resuelve en la autoridad de la Iglesia, como única regla infalible de creer, necesariamente requerida, de ley ordinaria, para el asentimiento de la fe divina.

Los teólogos de todo tiempo, y mucho más desde la negación protestante, han propuesto siempre *esta tercera resolución* de nuestra fe en la línea del objeto material o de las verdades reveladas. Los protestantes enseñaron que nuestra fe se resuelve, como en su propio motivo y regla de creer, en la Sagrada Escritura y en la inspiración privada por la asistencia a cada uno del Espíritu Santo.

Frente a ese error, bien conocida es la regla católica de la fe: el magisterio infalible de la Iglesia que se plantea en las cuestiones siguientes. Santo Tomás la formula en seguida de una manera explícita [60].

El *sentido de esta proposición* del objeto de fe por la Iglesia es también claro. El contenido objetivo de nuestra fe católica lo forman las verdades incluídas en la revelación hecha por Dios a los hombres. Se trata de la revelación *pública, o mediata,* contenida en la Escritura y en la Tradición, pero cuya custodia, conservación y proposición segura ha sido encomendada por Dios a la Iglesia. Ella es el criterio infalible que nos propone las verdades que hemos de creer como reveladas. Este testimonio o proposición de la Iglesia no pertenece *al objeto formal de la fe,* sino es *condición requerida* para que *se nos aplique* y manifieste a nosotros de manera segura la revelación. Como el bien no mueve en cuanto conocido, así la revelación no termina ni motiva nuestra fe sino en cuanto manifestada a nosotros con infalible seguridad por la Iglesia. La mediación del magisterio de la Iglesia—así como la de los signos externos de credibilidad—no interviene sino como *condición,* puesto que el solo motivo de la fe cristiana es el acto increado de Dios que revela, la palabra interna de Dios, con la cual la inteligencia del creyente entra en comercio en un acto absolutamente simple que la une inmediatamente a la Verdad primera.

Y es también *patente la razón de esta garantía* de la regla infalible de la Iglesia. El testimonio de Dios, que nos es dado sólo en la revelación mediata, debe venir a nosotros en toda su pureza, sin mezcla de elementos humanos. Debe haber un medio de transmisión segura de la palabra divina a la razón del creyente. Siendo el testimonio divino e infalible, el medio de transmisión ha de ser de la misma índole,

[60] Q.65 a.3: «*Formale obiectum fidei est Veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae.* Unde quicumque *non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, ... non habet habitum fidei.* Cf. et ad 2.

también infalible; de lo contrario, los errores humanos corrompen la pureza del testimonio divino. Este don divino de infalible proposición sólo lo ha puesto Dios en el magisterio de la Iglesia, que, por lo tanto, es la vía normal para que entre en comunicación con nosotros la Verdad increada.

IV. Objeto material de la fe

La idea de objeto material se refiere al *contenido objetivo* de nuestra fe, a los objetos que han de ser creídos, o que *terminan* el acto de creer. Como para el sentido de *la vista* los objetos materiales son todas las cosas *visibles*, los objetos todos bañados por la luz y los colores o realidades que caen bajo el arco visual, así para la visión de la fe el contenido objetivo serán todas las cosas *creíbles*, a las cuales se extiende la luz formal de la fe. Este es—ya hemos dicho—Dios mismo como *Verdad primera que revela*. El objeto material lo constituirán *las verdades todas reveladas*, sometidas y bañadas por la luz de la divina revelación.

Como se ve, los objetos materiales pueden *denominarse*, indistintamente, bien por el acto de la facultad o hábito que los aprehende, bien por el objeto formal que los informa.

a) Santo Tomás y los escolásticos los llaman comúnmente *credibilia, articuli fidei*, «proposiciones a creer», «artículos de la fe».

b) En los textos del Vaticano y en el lenguaje teológico moderno prevalece la denominación por el objeto formal: *verdades reveladas*, «dogmas», «fórmulas dogmáticas». Sin que tampoco sea esta expresión ajena al Angélico, que frecuentemente usa los términos *revelata, veritates revelatae*.

La *revelación activa*, o el acto de Dios que denomina los objetos a creerse y los introduce dentro del ámbito de nuestra fe, significa *la manifestación de alguna verdad hecha por Dios a los hombres*.

Se distinguen diversos modos en esta revelación. Por mera metáfora se habla de una *revelación impropia natural*, entendida como *la manifestación de las perfecciones divinas a través de la creación*. Los racionalistas y modernistas, que llaman fe a todo conocimiento natural de orden religioso, sólo pueden apoyarse en este sentido metafórico de la *revelación universal* o manifestación divina: bien ontológica, a través de las criaturas; bien psicológica, en el fondo de la conciencia.

La *revelación en sentido estricto*, de que se habla aquí, es la *sobrenatural*. Se entiende como tal *la manifestación que Dios hace de sí mismo y de los misterios sobrenaturales a las criaturas mediante la participación infusa de la luz divina*. A Dios en sí, en su vida íntima, no se le puede conocer sino por su propia luz divina. Y la revelación se hace por la comunicación de la divina luz, que manifiesta los misterios de Dios. Por analogía es llamada locución, o palabra de Dios a los hombres.

Por lo mismo, puede haber varios modos transcendentes en esa divina revelación: *a)* Evidente o clara manifestación de Dios por la luz de la gloria.

b) Que abstrae de la evidencia o inevidencia, con alguna evidencia en los efectos; es la revelación por los dones contemplativos del Espíritu Santo.

c) Oscura e inevidente, por la que Dios se manifiesta a los hombres por la fe o la luz profética.

Esta revelación inevidente se llama *inmediata* cuando Dios se comunica inmediatamente—por sí o por sus ángeles—al hombre, como a los profetas o apóstoles. *Mediata*, respecto de aquellos otros hombres a quienes Dios habla por medio de sus profetas y apóstoles.

Tal es la revelación *pública, oficial*, que el Señor ha hecho al mundo y depositado en su Iglesia. En estas cuestiones se habla de dicha *revelación objetiva*, en cuanto a los objetos o verdades comunicadas por Dios, no de la revelación *activa*, como acción increada de Dios.

Y todavía dicha revelación objetiva es susceptible de varias subdivisiones. En especial se distingue lo revelado *formal y expresamente* de lo que es sólo *revelado virtual*, con sus varias acepciones.

Es la división que suscita más tarde hondos problemas. Aquí sólo se establece *el hecho dogmático*, puesto que en lo restante se proponen ulteriores explicaciones sobre las condiciones de este objeto material.

1.° El objeto material adecuado de la fe divina es todo lo revelado por Dios con revelación sobrenatural, y sólo esto revelado.

Si bien no se expresa la *Verdad primera* en esta modalidad del objeto de fe, pero ya advierte el Angélico (a.1) que todos los objetos particulares son creídos «por orden a Dios» y referidos al objeto principal como verdades reveladas, por lo que en cierta manera «la Verdad primera» es creída en ellos.

Es *tesis definida en el concilio Vaticano* contra los racionalistas, modernistas y remirracionalistas, que defendían como equivalente a la fe cualquier conocimiento científico de verdades religiosas, y la manifestación de las mismas como revelación.

Se define que la fe se refiere sólo «a creer en las cosas que han sido *reveladas* por Dios y por la autoridad del testimonio divino» (D 1789 1792). Y que «éstos objetos revelados que se nos propone a creer son los misterios escondidos en Dios» (D 1795), que transcienden «todo conocimiento natural aún después de ser revelados» (D 1796), por lo que se manifiestan por revelación sobrenatural. En el documento antimodernista se declara que la fe es de verdades «dichas, atestiguadas y reveladas por Dios» (D 2145), de las que ya el concilio de Trento afirmaba que se tienen o conocen «por el oído o predicación» (D 798), es decir, por la revelación divina.

En la *Sagrada Escritura* es también patente la enseñanza de esta verdad, como lo prueban todos los lugares antes aducidos sobre el testimonio de Jesucristo y de los apóstoles, la predicación de la palabra divina, de todo lo oído y visto por los discípulos, o el mensaje del Evangelio, objetos propuestos como *objeto* necesario de fe, que todos los hombres deben creer [61]. Expresiones todas que son equivalentes a lo revelado.

La *razón teológica* avala plenamente esta afirmación. El objeto material adecuado o extensivo de un hábito es todo aquello incluído bajo la luz de su objeto formal, como los objetos visibles son todos los iluminados por la luz y los colores. Estos objetos visibles a la luz de la fe, o sometidos a su alcance, son *todos los objetos revelados*, y sólo en cuanto revelados, pues que su objeto formal es la autoridad divina *que revela* y atestigua verdades a creer. Todo el que rechaza

[61] Mc. 16,15; Mt. 28,18; Rom. 10,5-21.

alguna verdad revelada, por el hecho mismo, destruye ese motivo de la autoridad de Dios y reniega de su fe.

2.º Objeto material de la fe divino-católica es todo aquello que ha sido revelado por Dios y es propuesto por la Iglesia católica, mediante su magisterio ordinario o solemne, para ser creído por todos.

En toda la teología clásica y moderna se hace esta distinción de la *fe divino-católica* respecto de la simple *fe divina*. Distinción que corresponde al doble modo de revelación antes mencionado. La fe divino-católica: *a)* se funda en la revelación *mediata*, pública, y que se refiere: *b)* a las verdades propuestas por el magisterio infalible de la Iglesia para ser creídas por todos; *c)* es la *fe obligatoria*, de las verdades que todos deben creer, si las conocen.

Por defecto de alguna de estas condiciones se tiene la mera *fe divina*. Se refiere: *a)* a posibles hechos o verdades conocidas por *revelación privada; b)* o a revelaciones privadas que han sido prudentemente propuestas por la Iglesia, pero no como obligatorias a todos; *c)*, a verdades de la revelación oficial, pero que no constan como tales ni todos deben, por lo tanto, creerlas. La distinción de una y otra modalidad de la fe es *accidental* y concierne sobre todo a la fe universal y obligatoria.

Se trata, pues, del ámbito de la revelación mediata y no sólo de la *suficiencia de la misma* para la fe divina, sino también de la necesidad de que la fe divino-católica—la de todos los creyentes—abarque toda la órbita de la revelación *mediata* o se extienda a la universalidad de las verdades reveladas. *Dos condiciones* se formulan para el objeto de esta fe obligatoria o divino-católica: *a)* que sean verdades contenidas en el depósito de la revelación, en la revelación en sí; *b)* que sean propuestas por la Iglesia como reveladas.

En este sentido, la *tesis es de fe, definida en el concilio Vaticano*. Así se condena de nuevo el error de los protestantes, los cuales negaban la resolución de la fe en la proposición infalible de la Iglesia. Ellos no admiten otra fuente de inspiración sino la Escritura, pero interpretada según la inspiración privada de cada uno. Con lo que prácticamente dan fe también a «la revelación privada», a lo que el Espíritu Santo sugiere a cada uno.

Prueba teológica.—Célebre es la definición del concilio Vaticano sobre este objeto adecuado o contenido completo de nuestra fe católica: «Con fe divina y católica se han de creer todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o en la tradición, y que la Iglesia católica, sea por decisión solemne, sea por el magisterio ordinario y universal, las propone como reveladas por Dios y obligatorias a creerse» (D 1792). Son evidentes en el texto las dos condiciones indicadas antes para que una verdad sea objeto de fe católica. En el concilio de Trento se enseñaba que esta revelación mediata se contiene toda ella en las fuentes de la Sagrada Escritura y en las tradiciones orales, derivadas de Cristo y los apóstoles y conservadas fielmente en el seno de la Iglesia (D 783). Y en el decreto *Lamentabili*, contra las doctrinas modernistas, se declara que «la revelación mediata, objeto de fe católica, se ha completado con los apóstoles» (D 2021).

En la *Sagrada Escritura* ya hemos indicado cómo se exige a toda criatura la fe en la predicación apostólica del Evangelio (Me. 16,15-20; Mt. 28,18-20). Y San Pablo exhorta a conservar con absoluta fidelidad

esta predicación evangélica, que proviene de la revelación y forma el depósito de la doctrina cristiana (Gal. 1,9-12; 2 Tim. 1,14; 2,2).

Pero sobre todo *en la tradición patrística* se enseña con gran frecuencia *la apostolicidad* de la doctrina cristiana, que debe conservarse *idéntica* a la enseñada por Jesucristo y los apóstoles. Ello se prueba ampliamente en los manuales de eclesiología.

Las revelaciones privadas.—La consecuencia de esta tesis es la doctrina ya presentada en aserción anterior: Respecto del objeto material, el asentimiento de nuestra fe se resuelve en la autoridad de la Iglesia, que completa el motivo de nuestra fe en la línea de *condición necesaria*, como regla segura e infalible de la *revelación* mediata: Creemos *porque Dios* ha revelado y la santa Iglesia así nos lo enseña.

Esta proposición de la doctrina revelada por la Iglesia se requiere como *condición de ley ordinaria*. Por eso no entra *en el motivo esencial* de la fe divina. Extraordinariamente recibieron la fe, por revelación inmediata de Dios, los ángeles, los primeros padres, profetas y apóstoles. Estos tuvieron revelación inmediata y evidencia de ella por luz profética o alguna manera de iluminación divina.

Aun dentro de la revelación mediata, la proposición de la Iglesia es el vehículo ordinario y medio *per se* de transmisión de la verdad *revelada*. Pero no son imposibles vías de excepción y que Dios supla la garantía infalible de la proposición de la Iglesia y otros motivos de credibilidad por luces inmediatas. Así, los infieles pueden llegar a la fe por vías secretas o *suplementos providenciales* de la predicación evangélica. Y los protestantes de buena fe pueden también tener y actuar una fe divina al margen de la regla infalible de la proposición de la Iglesia. Dios suplirá por luces interiores este defecto; pero tales resultan siempre medios excepcionales con que Dios suple la imposibilidad física o moral de beneficiarse de los medios ordinarios y garantía de la Iglesia.

En este mismo plano de la mera *fe divina*, y no divino-católica, los teólogos discuten *si el creyente católico que recibiera revelaciones privadas puede y debe asentir a ellas por fe cuando le conste ciertamente su origen divino.*

Los autores de la Compañía responden generalmente en sentido afirmativo. Entre los tomistas, si bien algunos—desde Cano y Báñez a los Salmanticenses—daban respuesta negativa, diciendo que tal asentimiento a revelaciones privadas era fruto del don de profecía, del carisma de fe o de simple persuasión humana derivada de la memoria de aquellas luces extraordinarias, pero otros muchos, como Gotti y Gonet, enseñaron como verdadera la afirmativa.

Tal es hoy día *el sentir más común* y *parece doctrina verdadera*. Pero debe añadirse una cláusula condicional, bien importante, que ya establecían Gonet y Billuart: Si tales revelaciones privadas versan sobre verdades religiosas pertinentes a los misterios cristianos, es decir, ordenadas y referidas a Dios, objeto principal de nuestra fe, entonces el que recibiera tales luces *puede y debe* creerlas, porque pertenecen al objeto de la fe divina. Mas no así cuando las revelaciones divinas se refieren a cosas temporales o negocios particulares: hechos futuros, normas concretas de obrar, etc. Tales conocimientos los reciben por luz de profecía o por el carisma de fe, si de ellos les queda certeza [62].

[62] GONET, *Clypeus Theol. thomist., de fide* disp.1 a.3 n.67; BILLUART, *De fide* disp.1 a.2. Tal parece ser afirmación también de BENEDICTO XIV, *De servorum*

Sin embargo, el contenido de tales revelaciones privadas nunca puede pasar a ser *objeto de fe católica*, ya que no está incluída en la *revelación pública* ni pueden entrar en el depósito de la fe. Las personas que tuvieran noticia de dichas revelaciones privadas pueden creerlas *con fe humana*, si merecen pleno crédito y garantía.

Pero queda una dificultad: Muchas revelaciones particulares han sido dadas *para utilidad general* de los fieles, y como tales propagadas dentro de la Iglesia. Piénsese en las revelaciones a Santa Margarita de Alacoque sobre el Corazón de Jesús, en las apariciones de Lourdes y de Fátima, que han merecido aprobaciones tan especiales. La Iglesia, al aprobarlas y proponerlas a los fieles, ¿no las introduce en el objeto de la fe divina y católica?

Es extraño que Suárez opinara así [63]. Pero es parecer casi unánime y cierto que los hechos o doctrinas contenidos en ellas no pueden llegar a ser de fe divina y católica. La Iglesia, al aprobarlas, no las define como de fe ni las puede proponer para ser creídas como tales, ni puede exigir de los fieles sino un asentimiento piadoso, de *fe humana*, a ellas. Tal es la declaración categórica de Benedicto XIV: «Hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, *debetur tamen assensus fidei humanae, iuxta prudentiae regulas: iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles*» [64].

El valor de la aprobación de la Iglesia significa, en tales casos, que nada contienen contra la fe y las buenas costumbres y que existen suficientes indicios para ser creídas piadosamente. También concede que se difundan para edificación de los fieles, e incluso puede servirse de ellas como ocasión para introducir nuevos cultos, fiestas litúrgicas o devociones nuevas, como las del Sagrado Corazón de Jesús y de María. Entonces es que esos objetos de culto y doctrinas subyacentes se enseñan suficientemente en las fuentes de la revelación pública. Las revelaciones privadas no vienen, pues, a enriquecer el depósito de la fe. Su finalidad es, advertía el Angélico, de edificación y fomento de la vida cristiana: «*Non ad novam doctrinam fidei depromendam*, sed ad humanorum actuum directionem» (2-2 q.174 a.6 ad 3).

Podían incluso las apariciones, reliquias, etc., comprobarse como falsas, sin que ello obstara al culto o devoción, que se dirige *absolutamente* a la persona u objeto sagrado, y sólo *condicionadamente* al hecho particular. Pero, al perder la probabilidad prudencial, debe desistirse de tales veneraciones concretas.

V. Complejidad del objeto de la fe (a.2)

Todavía el objeto de la fe, una vez determinado, plantea numerosos problemas. La prueba está en que aún falta la casi totalidad de la cuestión, proponiendo diversas preguntas; y aún se han suscitado muchas cuestiones modernas, las que no todas podrán explicarse aquí.

Dei beatificatione l.3 c.53 n.2: «Illi quibus fiunt revelationes privatae, si certo eis constiterit a Deo esse, *tenentur illis firmiter assensum praebere*». La misma doctrina afirmativa proponen, entre otros autores modernos, V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* 3.ª ed (Bilbao 1938) t.3 n.385-7; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. p.55-6; S. HARENT, *Foi:* DTC col.142-149.

[63] SUÁREZ, *De fide* disp.3 s.10 n.7.

[64] *De servorum Dei beatificatione* l.2 c.32 n.11. Cf. S. HARENT, art. *Foi:* DTC col.145-7.

Todos los restantes temas vienen planteados *como condiciones del objeto*, sobre todo *del objeto material*. Las primeras son condiciones del objeto en sí, en especial por relación al motivo formal, y las últimas por relación al *sujeto creyente*.

Enunciado y fórmula dogmática.—Esta primera pregunta planteada: *Si el objeto de la fe es algo complejo per modum enuntiabilis*, tiene por fondo un largo proceso de sutiles discusiones dialécticas en la escolástica anterior a Santo Tomás, y cuya historia ha sido tan bien descrita por el P. Chenu [68]. En el artículo, a primera vista tan sencillo, el Santo ha zanjado definitivamente la cuestión en su forma logicista antigua. En los tiempos actuales, reaparece también con insistencia, pero bajo otros tonos y aspectos.

Los objetos parciales de la fe, o verdades reveladas, reciben el nombre de *credibilia*, palabra que no hace alusión a la idea moderna de credibilidad, sino se refiere a las *verdades creídas*, contenidas en la revelación formal. Entre éstas, los *credibilia* principales, o substanciales, reciben el nombre de *artículos* de la fe.

También son llamados con el término de *enuntiabilia*. Podría definirse el *enuntiabile:* «La proposición que contiene una verdad de fe». *Enunciados* significan, pues, todas *las verdades de fe*. Difiere de la *proposición* porque ésta se significa cuando el enunciado va formulado en el silogismo. *Enuntiabile*, en cambio, es *el juicio* en general que significa una verdad de fe. Y como la verdad se encuentra en el juicio, que es un compuesto lógico, formado por dos términos simples y el verbo —una intelección *per modum compositionis*—, por eso todo lo significado en un enunciado es algo *complejo*, al menos lógicamente.

Estos enunciados en materia de fe son los llamados modernamente *dogmas de fe, fórmulas dogmáticas*. Se entiende por fórmula dogmática, o dogma de fe, «la proposición que contiene una verdad revelada y propuesta como tal por la Iglesia». El enunciado dogmático supone la proposición de la Iglesia como de fe divina. Y el problema aquí discutido tiene concomitancias con el planteado por los modernistas *sobre el valor de las fórmulas dogmáticas*, que, según ellos, es relativo y variable.

La discusión escolástica y solución del Angélico.—Fácilmente aparece la gran dificultad aquí latente y el sentido del problema: Si el objeto propio de nuestra fe es la *realidad divina*—en sí misma *simple* e invariable—, lo que creemos es propiamente los enunciados o proposiciones sobre Dios, que son complejos, puesto que constan al menos de sujeto, predicado y verbo. La anomalía entre el objeto en sí de la fe y la complejidad de las fórmulas salta a la vista y entraña un hondo problema epistemológico sobre la naturaleza del conocimiento de fe.

La aporía había surgido con los filósofos árabes. Estos negaban a Dios la ciencia de enunciados variables de las cosas, por creerla incompatible con la simplicidad e inmutabilidad divinas.

Pero el origen inmediato de la sutil discusión escolástica estaba en dos textos de San Agustín vivamente discutidos desde Hugo de San Víctor. La misma fe en Cristo Mediador, decía el Hiponense, salvaba a los antiguos patriarcas y a nosotros. Pero los enunciados o fórmulas de esa fe han variado con los tiempos: «Quia sicut nos credimus Christum in carne venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita

[68] M.-D. Chenu, O. P., *Commentaire historique de II-II* q.1 a.2: «Mélanges Thomistes» (Bibliot. Thomist., III) (París 1923) p.133-140.

illi morituram; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi venturum ad iudicium» [66].

a) Ante la dificultad, numerosos maestros, como Prepositino, Guillermo de Auxerre, etc., afirmaron que el objeto de la fe es sólo la realidad divina simple e incompleja, no los artículos de la fe, según el texto reportado del Pseudo-Dionisio: *Fides est circa simplicem veritatem* (a.1 *sed contra*). Por eso la fe de los antiguos y modernos es la misma, aunque los enunciados hayan variado, porque nuestra fe es de la realidad misma, no de los enunciados. Lógicamente debían admitir entonces la teoría árabe de que nuestra fe, así como la ciencia de Dios, capta los objetos por simple aprehensión—*per modum simplicis intelligentiae*—y no juicio.

b) Según la sentencia de Pedro Lombardo y P. de Poitiers, nuestra fe cabe decir que es tanto de la realidad simple como de la proposición compleja. Pero, según una teoría nominalista, el verbo no es de esencia del enunciado. Así, aunque los tiempos verbales hayan variado en la fe de los antiguos y modernos, la verdad del objeto permanece inmutada: *Credimus Christi nativitatem, passionem*, la realidad en sí, no que haya nacido o nacerá, etc.

c) Una reacción vigorosa contra estas teorías se contiene en la solución de San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás en las *Sentencias* [67]. Es falso, dicen, que la fe sea de la realidad simple y no del enunciable complejo. El acto de creer es un asentimiento en que se contiene una verdad, la cual sólo se da en un juicio o proposición compleja. Por lo tanto, el objeto de la fe son los artículos, los enunciados complejos. Y a la dificultad de la variación de estos «enunciables» en la fe de los antiguos y de los modernos, respondían que las diferencias de tiempo sólo de manera *indeterminada* van significadas en ellos; la determinación del tiempo es accidental al objeto de la fe, y lo accidental no es *de necessitate salutis*.

Pero este resto de falso logicismo nominalista es *rechazado* ya en la cuestión *De veritate* (q.14 a.12), donde Santo Tomás perfila la solución armónica que ha pasado aquí a la SUMA. La fe es de enunciados compuestos, y en ellos las *diferencias temporales son algo esencial*. Si los antiguos hubieran creído a Cristo nacido, sería falsa su fe. Y si nosotros le creemos *nasciturum*, también creemos algo falso. En la proposición de fe de estos objetos históricos va esencialmente incluída alguna determinación de tiempo.

¿Cómo conservar, entonces, la misma verdad en la fe de los *antiqui et moderni*? Puesto que, habiendo variado los tiempos, los enunciados o artículos también varían. En la solución, por fuerza se ha de distinguir y dar en parte la razón a las dos tendencias antiguas, «que en algún aspecto las dos decían verdad»:

1.° En cuanto a la realidad creída, el objeto de la fe—al menos primario—es algo simple o incomplejo.

La afirmación es bien patente. En efecto, el objeto en sí de la fe, la realidad creída, es una *Veritas simplicissima*, la misma *realidad simple de Dios* en sí. De esta unidad de objeto «la fe recibe su unidad», y es la misma en los antiguos y modernos por la unidad de la realidad creída exterior.

[66] S. AUGUST., *De nuptiis et concup.* l.2 c.11: PL 44,450. Cf. *In Io.* tr.45 n.9: PL 35,1722.
[67] *In Sent.* 3 d.24 q.1 a.1 sol.2.

2.° En cuanto al estado y modo propio que recibe la fe en el entendimiento del creyente, el objeto de la fe es complejo y constituido por enunciados.

También este segundo aspecto es verdadero. No sólo la *res*, sino también los *articuli* o enunciados constituyen el objeto de la fe. Y ello porque el creer es un asentimiento de afirmación que contiene un juicio, y todo juicio alcanza su objeto, la realidad conocida, por medio de un «enunciable», que es término mental compuesto.

Además, el objeto de fe está en el creyente según su propio modo de conocer. Y nuestro entendimiento no conoce la verdad sino en enunciados complejos. Los objetos de fe son verdades reveladas que revisten en nuestro entendimiento la forma compleja de juicios o enunciados compuestos.

En rigor, los dos términos del debate constituyen el objeto de nuestra fe y son llamados objeto: la *res* y el *enuntiabile*. La realidad divina, una y simple, constituye el *objeto extra animam*, «el que más propiamente se llama objeto». Pero las proposiciones o enunciados complejos son el objeto *in acceptione nostra*, el objeto en cuanto conocido por nuestro modo racional y abstractivo. Sólo Dios y los ángeles conocen de una manera incompleja, por simple intuición, los objetos. Y la fe se ha de adaptar a nuestro modo de conocer, *per viam compositionis et divisionis*, por representaciones parciales, disgregadas, de una realidad simple en sí misma *(De verit.* q.14 a.12).

La solución, pues, se fundaba en la aplicación a la fe de la lógica y psicología tomistas del conocimiento. Así también se resolverá la clásica dificultad o antinomia entre la inmutabilidad de la fe y las variaciones de la misma con las diferencias de tiempo. Se han de reconocer francamente estas *variaciones en el juicio de la fe* [66], las cuales afectan al sujeto creyente enfrente del mismo objeto. Pero éste es el problema general del progreso de la fe en nosotros por *explicación* del mismo objeto simple en nuevas fórmulas o verdades dogmáticas, según la ley de lo implícito y lo explícito, de la evolución constante de nuestro conocimiento del objeto en sí revelado. Y no se resuelve por aquel artificio lógico, ideado por los nominalistas, de una pretendida distinción, en la aprehensión del creyente, entre el concepto extratemporal y el juicio determinado por el tiempo, sino por la psicología general de nuestro conocimiento de Dios. La plenitud del Ser de Dios, realidad simple en sí, sólo es cognoscible—en nuestro modo humano y analógico—por una pluralidad de conceptos y proposiciones que representan, parcialmente y como separadas, diversas perfecciones de la naturaleza de Dios. Y lo mismo cualquiera de sus misterios. Así, puede variar y crecer, haciéndose cada vez más explícito, nuestro conocimiento y nuestra fe del objeto revelado en sí.

En el mismo sentido debe entenderse otro principio sentado aquí por el Angélico: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (a.2 ad 2). Es cierto que la fe termina en la realidad divina en sí, como verdadero objeto *quod creditur*. Nuestro conocimiento y nuestra ciencia son siempre de la realidad de las cosas. Pero no se termina en la aprehensión *inmediata* del objeto divino en sí, porque entonces nuestra fe se trocaría en visión beatífica, la cual es conocimiento sim-

[66] «Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra sic (fides) pluralificatur per diversa enuntiabilia» *(De verit.* q.14 a.12; cf. 2-2 q.4 a.6 ad 2).

pie, como la esencia divina. Nuestra fe, en cambio, reviste la condición psicológica del conocimiento abstractivo: termina en las cosas *mediante los conceptos* y proposiciones compuestas. La Verdad increada se hace objeto de la fe según nuestro modo de conocer o *per medium obiectivum quo et in quo;* y este medio representativo y *objeto inmediato* en que representamos y conocemos las realidades divinas son los conceptos y enunciados complejos. Nuestra fe es, pues, también, e inmediatamente, de proposiciones complejas.

La fórmula del Santo: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem,* no tiene, pues, el *sentido intuicionista* que quieren ver en ella modernos teólogos. Estos [69] apelan con complacencia a dicho axioma para fundar en él su concepción personalista de la fe como «un encuentro personal» y adhesión inmediata a la persona de Dios vivo, en una experiencia como inmediata y percepción sobrenatural de los efectos de iluminación divina, o testimonio interno de Dios en nosotros.

Pero Santo Tomás formula ese axioma justamente al demostrar la necesidad de que el objeto divino sea captado a través de nuestro modo humano de conocer en enunciados y proposiciones complejas. Este carácter *abstractivo* e intencional retiene nuestra fe aun en las experiencias místicas. Son los velos de especies e imágenes creadas mediante las cuales percibe el creyente, sólo lejanamente, la realidad divina.

Y dichas fórmulas dogmáticas conservan siempre un *valor absoluto, invariable,* como la *verdad inmutable* del objeto divino que significan y a la cual sustituyen. Si algún teólogo moderno habla del *relativismo* de dichas fórmulas de fe, arguyendo que sólo guarda un valor absoluto de verdad *el misterio* que creemos, esta disociación entre la relatividad de las fórmulas definidas y lo absoluto de los misterios divinos que creemos sólo pueden fundarla en el relativismo de la filosofía existencialista o en la concepción modernista.

VI. Verdad infalible de la fe (a.3)

El atributo de verdad no puede aplicarse al objeto de la fe sin que afecte a la vez a su motivo formal y se comunique también al acto de creer.

Así también es considerada aquí *la verdad infalible* del objeto de la fe. Se refiere directamente al objeto material o las verdades reveladas. Pero éstas no pueden contener verdad sin falsedad alguna si el que las revela no dijera siempre verdad. Se refiere, pues, a la vez a la verdad del motivo formal, o de la autoridad de Dios que revela: Dios no puede revelar nada falso.

Esta verdad objetiva absoluta de la fe es expresada por el Angélico en la fórmula: *Bajo la fe no puede caer nada falso.* Con dicha expresión, que el concilio de Trento más tarde emplea (D 802), se quiere designar la *inerrancia* de nuestra fe tanto por parte de Dios, que revela, como por parte del hombre, que cree y cuya fe no puede asentir a nada falso. La exclusión de todo error en la fe es extendida, pues, al objeto —al testimonio de Dios—y al sujeto—el creyente—, en cuanto capta ese objeto o en su acto propio de creer, como aparece en la respuesta

[69] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi,* ed.cit., p.620.702, citando a diversos autores de inspiración blondeliana, como Compaing, Mouroux, etc.

a las dificultades (ad 1-4). Y equivale a la *verdad infalible* de esta misma fe, expresión también usada como coincidente por el mismo Aquinate (ad 1.2).

Este concepto de *la infalibilidad*, imposibilidad de error, se adecua con la de *lo necesariamente verdadero*. También es susceptible de varias acepciones según los modos análogos de la verdad. En sentido más formal se refiere a la *veracidad* o imposibilidad de engañar; v.gr., el Sumo Pontífice es infalible o no puede definir el error; pero deriva también su significación a la imposibilidad de conocimiento o verdad lógica = imposibilidad de engañarse o conocer la falsedad, así como a la verdad objetiva o de las cosas. Dicha infalibilidad ontológica puede definirse: «la verdad del objeto inmutable», «la verdad necesaria de un objeto que no puede ser de otra manera», la que funda el conocimiento infaliblemente verdadero o de certeza metafísica.

Todos los tres aspectos de verdad infalible aplicados al objeto de la fe o al testimonio divino concurren en esta afirmación de que la fe es *infalible*, o no está sujeta a error. Es el mismo aspecto que los modernos llaman *certeza objetiva o certeza de infalibilidad*, y que en ellos anda unido con la cuestión general de la *certeza de la fe*.

La certeza, sin embargo, implica el aspecto *subjetivo* o relativo al acto de fe. La certeza es el estado subjetivo que denomina el acto de conocimiento y se define: «Firme adhesión de la mente a la verdad conocida sin temor de error». En ella se perfilan claros tres elementos: uno negativo, o exclusión de temor; otro positivo, o firmeza de asentimiento, y el objetivo o causal de la certeza perfecta, y no simplemente aparente o subjetiva: la verdad objetiva necesaria o infalible que determina dicho asentimiento firme.

Pues bien, la certeza se aplica, en sentido formal, *al estado subjetivo* del asentimiento firme. Y sólo por atribución causal se aplica a la *certeza objetiva*, o fundamento de la adhesión firme. Los modernos unen ambos elementos bajo la cuestión general de la *certeza* de la fe. Con el Angélico desdoblamos los dos aspectos, tratando aquí primero de la verdad infalible, o certeza objetiva de la fe, y dejando para el lugar correspondiente el tema propio de la certeza formal de la fe (q.4 a.8).

Sólo algunas herejías o errores racionalistas han podido negar esta doctrina. Los priscilianistas enseñaron que Dios había mentido y revelado falsedades. Algunos nominalistas, como Holcot, también afirmaron que hubo de hecho falsedades en la revelación divina, pero que Dios no mintió, pues para la mentira se requiere voluntad inicua. Esto, al menos como posible, sostenían los demás nominalistas.

Por otra parte, los racionalistas en general admiten la existencia de errores en la Sagrada Escritura. Lo que refluye en la atribución de error y mentira a su autor principal, que es Dios. Para evadir esta consecuencia, los defensores de la doble verdad, desde los antiguos averroístas—Siger de Brabant, Pomponaci—hasta los hermesianos y modernistas, se acogerán a la teoría de que es lícito al filósofo o investigador crítico profesar *doble verdad* según su doble personalidad: de creyente o de historiador y científico. Y que es lícito afirmar a veces algo verdadero en el plano natural que se debe negar en el terreno de la fe... Nada más infundado y erróneo.

1.º La fe es necesariamente verdadera, sin que pueda caber en ella algún error respecto de Dios, que revela, y su testimonio infalible.

Esta doctrina es de *fe divina y católica,* pues se contiene en múltiples declaraciones del magisterio. Fueron condenados los averroístas defensores de la doble verdad en el concilio V de Letrán (D 738), y las teorías hermesianas, de una pretendida oposición entre la fe y la ciencia, por Pío IX en la encíclica *Qui pluribus* (D 1634-5) y en el concilio Vaticano (D 1797-98). Se declara en Trento a la fe divina infalible y que en ella no cabe falsedad (D 802 806 826). Y diversos documentos del magisterio han enseñado, como antes se dijo, que el testimonio divino es «sumamente veraz» (D 2145) y de verdad infalible, que no puede engañarse ni engañarnos (D 1637 1789).

Por otra parte, *la inerrancia* de la divina Escritura—o que en los libros santos no se encuentra ningún error—ha sido reiteradamente y con insistencia enseñada, sobre todo por León XIII (enc. *Providentissimus Deus:* D 1950-52), Benedicto XV (enc. *Spiritus Paraclitus:* D 2186-2188) y Pío XII *(Divino afflante Spiritu:* D 2293-95).

En la *Sagrada Escritura* se consignan asimismo con frecuencia las verdades de la *omnisciencia* divina y su sabiduría suprema, por la que Dios no puede engañarse [60]. Con la misma insistencia se alaba también *la suma veracidad* de Dios, su bondad y fidelidad en sus palabras, que no nos puede mentir ni inducir a los hombres a error [61].

La *razón teológica subraya* asimismo estos altos principios revelados. Siendo Dios la Verdad suma y esencial, es imposible que se deslice error alguno ni en su conocimiento ni en sus palabras a los hombres. Implicaría contradicción abierta hacer a Dios autor de alguna falsedad, que destruye y niega su propio ser de Verdad esencial.

Por lo mismo, toda falsedad debe ser igualmente excluída de sus comunicaciones a los hombres a través de los profetas y apóstoles. *La inerrancia* de los libros inspirados es dogma que directamente emana del motivo de la fe, de la infalibilidad de la Verdad divina y su testimonio revelado. La ciencia exegética puede explicar y explica los aparentes errores, contradicciones o incongruencias con la historia o la ciencia verdadera, que se encuentran en los textos inspirados, por los diversos géneros literarios empleados por el autor humano, instrumento de la revelación de Dios.

2.º La fe es infaliblemente verdadera por parte del creyente, que no puede asentir a nada falso.

Esta aserción del Angélico, que es común y muy fundada, debe ser debidamente interpretada. Pues la experiencia nos hace ver justamente lo contrario: que muchos creyentes, sobre todo sencillos, admiten de buena fe errores materiales y creen en ellos.

Por eso la proposición no se entiende en toda su universalidad, sino en sentido estricto y *formal:* El creyente, por el acto de fe divina y *en virtud del motivo propio, no asiente a nada falso.*

Así entendida, las pruebas del Angélico son patentes y eficaces. Cada hábito inclina a su objeto en virtud del propio motivo formal. La fe,

[60] Ps. 146,5; Sap. 7,22; Hebr. 4,13; 1 Cor. 11,10-12.
[61] Num. 23,19; Ps. 144,10; Rom. 3,4; 2 Tim. 2,13; Tit. 1,2; Hebr. 6,18; 1 Io. 2,21.

a las dificultades (ad 1-4). Y equivale a la *verdad infalible* de esta misma fe, expresión también usada como coincidente por el mismo Aquinate (ad 1.2).

Este concepto de *la infalibilidad*, imposibilidad de error, se adecua con la de *lo necesariamente verdadero*. También es susceptible de varias acepciones según los modos análogos de la verdad. En sentido más formal se refiere a la *veracidad* o imposibilidad de engañar; v.gr., el Sumo Pontífice es infalible o no puede definir el error; pero deriva también su significación a la imposibilidad de conocimiento o verdad lógica = imposibilidad de engañarse o conocer la falsedad, así como a la verdad objetiva o de las cosas. Dicha infalibilidad ontológica puede definirse: «la verdad del objeto inmutable», «la verdad necesaria de un objeto que no puede ser de otra manera», la que funda el conocimiento infaliblemente verdadero o de certeza metafísica.

Todos los tres aspectos de verdad infalible aplicados al objeto de la fe o al testimonio divino concurren en esta afirmación de que la fe es *infalible*, o no está sujeta a error. Es el mismo aspecto que los modernos llaman *certeza objetiva o certeza de infalibilidad*, y que en ellos anda unido con la cuestión general de la *certeza de la fe*.

La certeza, sin embargo, implica el aspecto *subjetivo* o relativo al acto de fe. La certeza es el estado subjetivo que denomina el acto de conocimiento y se define: «Firme adhesión de la mente a la verdad conocida sin temor de error». En ella se perfilan claros tres elementos: uno negativo, o exclusión de temor; otro positivo, o firmeza de asentimiento, y el objetivo o causal de la certeza perfecta, y no simplemente aparente o subjetiva: la verdad objetiva necesaria o infalible que determina dicho asentimiento firme.

Pues bien, la certeza se aplica, en sentido formal, *al estado subjetivo* del asentimiento firme. Y sólo por atribución causal se aplica a la *certeza objetiva*, o fundamento de la adhesión firme. Los modernos unen ambos elementos bajo la cuestión general de la *certeza* de la fe. Con el Angélico desdoblamos los dos aspectos, tratando aquí primero de la verdad infalible, o certeza objetiva de la fe, y dejando para el lugar correspondiente el tema propio de la certeza formal de la fe (q.4 a.8).

Sólo algunas herejías o errores racionalistas han podido negar esta doctrina. Los priscilianistas enseñaron que Dios había mentido y revelado falsedades. Algunos nominalistas, como Holcot, también afirmaron que hubo de hecho falsedades en la revelación divina, pero que Dios no mintió, pues para la mentira se requiere voluntad inicua. Esto, al menos como posible, sostenían los demás nominalistas.

Por otra parte, los racionalistas en general admiten la existencia de errores en la Sagrada Escritura. Lo que refluye en la atribución de error y mentira a su autor principal, que es Dios. Para evadir esta consecuencia, los defensores de la doble verdad, desde los antiguos averroístas—Siger de Brabant, Pomponaci—hasta los hermesianos y modernistas, se acogerán a la teoría de que es lícito al filósofo o investigador crítico profesar *doble verdad* según su doble personalidad: de creyente o de historiador y científico. Y que es lícito afirmar a veces algo verdadero en el plano natural que se debe negar en el terreno de la fe... Nada más infundado y erróneo.

1.º La fe es necesariamente verdadera, sin que pueda caber en ella algún error respecto de Dios, que revela, y su testimonio infalible.

Esta doctrina es de *fe divina* y *católica*, pues se contiene en múltiples declaraciones del magisterio. Fueron condenados los averroístas defensores de la doble verdad en el concilio V de Letrán (D 738), y las teorías hermesianas, de una pretendida oposición entre la fe y la ciencia, por Pío IX en la encíclica *Qui pluribus* (D 1634-5) y en el concilio Vaticano (D 1797-98). Se declara en Trento a la fe divina infalible y que en ella no cabe falsedad (D 802 806 826). Y diversos documentos del magisterio han enseñado, como antes se dijo, que el testimonio divino es «sumamente veraz» (D 2145) y de verdad infalible, que no puede engañarse ni engañarnos (D 1637 1789).

Por otra parte, *la inerrancia* de la divina Escritura—o que en los libros santos no se encuentra ningún error—ha sido reiteradamente y con insistencia enseñada, sobre todo por León XIII (enc. *Providentissimus Deus:* D 1950-52), Benedicto XV (enc. *Spiritus Paraclitus:* D 2186-2188) y Pío XII *(Divino afflante Spiritu:* D 2293-95).

En la *Sagrada Escritura* se consignan asimismo con frecuencia las verdades de la *omnisciencia* divina y su sabiduría suprema, por la que Dios no puede engañarse [80]. Con la misma insistencia se alaba también *la suma veracidad* de Dios, su bondad y fidelidad en sus palabras, que no nos puede mentir ni inducir a los hombres a error [81].

La *razón teológica subraya* asimismo estos altos principios revelados. Siendo Dios la Verdad suma y esencial, es imposible que se deslice error alguno ni en su conocimiento ni en sus palabras a los hombres. Implicaría contradicción abierta hacer a Dios autor de alguna falsedad, que destruye y niega su propio ser de Verdad esencial.

Por lo mismo, toda falsedad debe ser igualmente excluída de sus comunicaciones a los hombres a través de los profetas y apóstoles. *La inerrancia* de los libros inspirados es dogma que directamente emana del motivo de la fe, de la infalibilidad de la Verdad divina y su testimonio revelado. La ciencia exegética puede explicar y explica los aparentes errores, contradicciones o incongruencias con la historia o la ciencia verdadera, que se encuentran en los textos inspirados, por los diversos géneros literarios empleados por el autor humano, instrumento de la revelación de Dios.

2.º La fe es infaliblemente verdadera por parte del creyente, que no puede asentir a nada falso.

Esta aserción del Angélico, que es común y muy fundada, debe ser debidamente interpretada. Pues la experiencia nos hace ver justamente lo contrario: que muchos creyentes, sobre todo sencillos, admiten de buena fe errores materiales y creen en ellos.

Por eso la proposición no se entiende en toda su universalidad, sino en sentido estricto y *formal:* El creyente, por el acto de fe divina y *en virtud del motivo propio, no asiente a nada falso.*

Así entendida, las pruebas del Angélico son patentes y eficaces. Cada hábito inclina a su objeto en virtud del propio motivo formal. La fe,

[80] Ps. 146,5; Sap. 7,22; Hebr. 4,13; 1 Cor. 11,10-12.
[81] Num. 23,19; Ps. 144,10; Rom. 3,4; 2 Tim. 2,13; Tit. 1,2; Hebr. 6,18; 1 Io. 2,21.

por lo tanto, no asiente a ninguna verdad como revelada sino bajo la luz de la divina revelación. No es posible, según se ha dicho, que la Verdad primera revele algo falso o que bajo su luz pueda ser propuesta una revelación falsa, porque ella no ilumina sino la verdad.

Es, por otra parte, una *condición general* a toda virtud. Ninguna virtud intelectual es principio de asentir a algo falso, como tampoco ninguna virtud moral inclina la voluntad al mal. La virtud no es principio de actos malos, pues se define: *qua nemo male utitur;* ella, si es actuada, mueve infaliblemente a su objeto, y esta tendencia infalible se da también en la esperanza y en la caridad (ad 1).

¿Cómo entonces los creyentes asienten muchas veces a errores o herejías materiales que por ignorancia o maldad les son propuestos como revelados? El Angélico responde que tales errores no los creerá por fe divina, sino por alguna conjetura o fe humana (a.3 ad 3). De igual suerte, enseña, quien adora el cuerpo de Cristo que por error cree presente, en especies no consagradas, no por eso hay falsedad en su fe, que sólo le certifica de *la verdad general* de la presencia de Jesús en la Eucaristía: *Fides credentis non refertur ad has species panis vel illas* (ad 4). La condición de que han sido consagradas depende de un hecho tenido por persuasión humana, por lo que la fe divina no se engaña.

Sin embargo, es doctrina muy repetida por el Angélico, y en seguida la recuerda, que la luz de la fe—como en general todo hábito virtuoso—*inclina a discernir,* por cierta connaturalidad, las doctrinas verdaderas de las falsas y no permitirá dejar caer al creyente en ningún engaño en materias de fe (q.1 a.4 ad 2; q.2 a.3 ad 2). En sus primeras obras parece atribuir a esta luz de la fe un poder de discernimiento *infalible.* Los fieles, aun los más simples, podrán evitar todo error, porque la fe les iluminará y les hará apartar de toda falsa doctrina: *Ut eis quae non sunt credenda nullo modo assentiamus* [62].

Exagerando esta nota, algunos teólogos, como A. Pérez y Pallavicini, llegaron a atribuir a la fe un *discerniculum experimentale,* un juicio por connaturalidad de las cosas divinas que infaliblemente apartaba, aun a «los simples», de todo error [63].

Mas la teoría se opone abiertamente a la experiencia, pues todos los creyentes pueden caer en errores materiales contra la fe. Tal iluminación infalible sólo puede proceder de un carisma agregado a la fe misma, y el carisma de infalibilidad sólo se atribuye con certeza, y aún restringido, al Pontífice.

Por eso el Angélico en la SUMA es mucho más reservado sobre este punto. Sigue atribuyendo cierto poder de discernimiento al hábito de fe, sin que deba ser entendido de una manera rigurosa. La luz de la fe orienta, en general, hacia las verdades reveladas y retarda o retiene, por cierto instinto, de no consentir en errores; pero no los hace imposibles. Aparte de un carisma especial, sólo la fe muy *ilustrada,* perfeccionada por el *don de ciencia,* puede llegar a tener muy desarrollado ese *sentido* de las cosas divinas de que hablan los místicos, que le lleve a rechazar como instintivamente los errores contrarios y a discernir con precisión lo que debe creerse exactamente [64].

---

[62] *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.2; q.3 a.3 sol.2 et ad 2; d.24 q.1 a.3 sol.2 ad 3; d.25 q.2 a.1 sol.2 ad 3; *De verit.* q.14 a.10 ad 10; a.11 ad 2 in contr.

[63] Cf. S. HARENT, art. *Foi:* DTC col.243-4; una solución semejante ya apunta SUÁREZ, *De fide,* disp.3 s.13 n.9.

[64] 2-2 q.8 a.6; q.9 a.1 c et ad 2.3. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.60-1.

VII. Inevidencia del objeto de la fe (a.4-5)

Se trata también de otra de *las condiciones esenciales* del objeto de toda fe, máxime de la fe divina. Y en el artículo 5.º no se trata de otra propiedad distinta, sino de una derivación de esta misma propiedad y problema de la evidencia e inevidencia, comparando el objeto de la fe con la *evidencia mediata de la ciencia.*

Como condición esencial del objeto, por fuerza se ha de transferir al acto de la fe. Las ideas de evidente-inevidente se refieren primero a los objetos cognoscibles y se trasponen luego a su conocimiento; así como, a la inversa, la *certeza* es primariamente un estado subjetivo, una propiedad del conocimiento que también se atribuye luego a la causa de la misma, a las verdades ciertísimas.

La inevidencia es *negación de toda evidencia.* Afecta directamente al objeto de la fe, el cual determina la misma condición en el acto o conocimiento de la fe, que por ello se denomina asentimiento esencialmente *obscuro* e inevidente. Santo Tomás emplea más bien los términos de *visión* y *objeto visto,* planteando la cuestión sobre el dilema: *la fe y la visión.* En efecto, los términos de *evidente* y *visto*—como los opuestos de *inevidente* y *no visto*—son coincidentes. Ambos derivan del mismo término, *videre. Evidente* es originariamente el objeto *visto,* y conocimiento evidente es el que ve su objeto. Por eso, preguntar por la inevidencia de la fe es indagar si es de objetos no vistos, *de non visis.*

Visión y *ver* derivan del término griego Fείδω, cuyo sentido etimológico es «ver con perspicuidad», «representar», «conocer». De ahí el nombre y significación de *idea.* Se aplica primero a la vista y sus actos, por la dignidad y certeza de este sentido; pero después se traslada al conocimiento de otros sentidos, y sobre todo al de la inteligencia y sus actos. Designa en aquél *un conocimiento claro e inmediato determinado por la presencia del objeto sensible.* En cuanto a la inteligencia, visión, en sentido estricto, se aplica a los actos de simple aprehensión y juicios inmediatos, en los que se da algún modo de *conocimiento intuitivo.* Se trata de los juicios sobre verdades evidentes por sí mismas o *per se notae.* Por eso dice el Angélico que «aquellas cosas son vistas que por sí mismas mueven a la inteligencia o al sentido a su conocimiento» (a.4). Pero nada impide que dicha idea de visión intelectual se aplique también, de modo impropio, a verdades sobre que se tiene conocimiento cierto, aunque mediato (a.4; a.3 ad 2.3).

Del todo paralela es la noción de *evidencia,* que admite las mismas acepciones. En la definición de Cicerón es «la *visibilidad* o clara inteligibilidad *del objeto*». Se trata de la verdad ontológica clara de objetos evidentes, aptos para producir un conocimiento firme y verdadero. En sentido propio y perfecto será la evidencia sensible de objetos de experiencia inmediata o la claridad evidente de los *principios inmediatos,* o proposiciones *per se notae,* que por sí mismos son vistos y «determinan el entendimiento al conocimiento de sí» (a.3), por conveniencia intrínseca del sujeto y predicado.

Pero, al lado de esta evidencia inmediata, se atribuye dicha noción a la evidencia mediata, es decir, a las nociones o verdades aptas a producir *un conocimiento cierto,* como las demostraciones científicas. Y ello en sus distintos grados de verdades evidentes con certeza meta-

física, física o moral. Así, pues, toda la gama de las formas de evidencia será la siguiente:

- Evidencia
  - Sensible...
  - Inteligible
    - *Intrínseca*, o de la verdad en sí.
      - Inmediata = primeras nociones y principios inmediatos.
      - Mediata = conclusiones.
    - *Extrínseca*, o de credibilidad.
      - Mediata.
      - Inmediata.

A su vez, dichas nociones de evidencia objetiva se transfieren a la evidencia formal, que es el conocimiento cierto causado por la verdad evidente. Así, hablamos de *conocimientos evidentes*, sobre todo con referencia a los juicios de evidencia inmediata, como los principios universales o verdades de experiencia. Y de un modo general la evidencia se aplica también a todo conocimiento cierto, aun con certeza moral.

Inevidencia será, pues, la negación de todas estas formas de evidencia. Afecta primero al objeto de la fe y de él se comunica al acto, determinando un asentimiento esencialmente obscuro e inevidente, según se formula en la proposición:

1.° El asentimiento de fe es esencialmente obscuro e inevidente, o de objetos no vistos.

Es enseñanza *cierta* en el magisterio de la Iglesia, con certeza al menos *teológica*. No se la define directamente en los documentos del magisterio, pero sí se enseña y supone dicha verdad en varias declaraciones. Así en el concilio Vaticano, en que se afirma que «los divinos misterios exceden por su naturaleza todo alcance de la inteligencia creada, de tal modo que, aun revelados y aceptados por el creyente, permanecen cubiertos por el velo de la fe y como envueltos en obscura niebla: *quadam quasi caligine*» (D 1796). Se indica la misma condición de inevidencia en la definición de la fe (D 1789), y sobre todo se habla con gran frecuencia de la oscuridad esencial a los misterios sobrenaturales, por ser inaccesibles a la humana razón (D 475 1616 1642 1655 1666 1682 1709).

La *Sagrada Escritura* enseña también, en términos inequívocos, esta doctrina. San Pablo define la fe *convicción de las cosas que no vemos* y *firme seguridad de las cosas que esperamos* (Hebr. 11,1), las cuales, según el paralelismo, han de ser ausentes y no vistas, pues de lo que se ve *no hay esperanza* (Rom. 8,24). Más abiertamente aún contrapone el conocimiento de la fe, especular y enigmático, pues contempla a Dios *por un espejo y oscuramente*, al de la visión clara de Dios (1 Cor. 13, 12). Y habla de la vida de la fe, que es como *de ausentes del Señor* (2 Cor. 5,6), afirmando también San Pedro que la fe es como *la lámpara que luce en lugar tenebroso* (2 Petr. 1,19).

No es menester apelar a la *tradición patrística*, pues los Padres han hablado comúnmente—sobre todo comentando la definición de la fe dada por San Pablo, Hebr. 11,1—de los misterios de la fe que se contemplan como oscuros y latentes.

La *argumentación teológica* muestra que la oscuridad, o evidencia, deriva necesariamente de la fe por la doble fuente del objeto

formal y material. Por el *motivo formal*, ya que la autoridad divina, como cualquier testimonio que refiere un hecho, no da la evidencia del objeto testificado, sino sólo afirma la conveniencia de los términos de una proposición, sin patentizar su conexión intrínseca. *De parte del objeto material*, puesto que tanto el objeto primario—la esencia de Dios—como el objeto secundario—sus atributos, los misterios sobrenaturales—son inaccesibles a toda visión natural. Sólo son objeto de una visión sobrenatural: la visión beatífica, que destruye la fe. Tampoco pueden ser vistos los misterios sobrenaturales, que son «secretos escondidos en Dios», el cual no se ve. Otras razones patentizan que cualquier evidencia del objeto es contraria a la naturaleza de la misma fe. Esta es libre y meritoria, y la visión de un objeto es necesaria en la especificación. La fe es de viadores, que supone el objeto ausente, y la visión es de objeto presente, en que descansa y se detiene el conocimiento.

Sólo cabe dificultad en objetos accidentales de la fe. Pueden éstos ser vistos con visión inmediata sensible, como los apóstoles vieron al Señor y pueden verlo los santos en sus visiones, y todos vemos al Papa.

La respuesta ya la dieron San Agustín y San Gregorio, cuyos textos aduce el Angélico (a.4 ad 1). El Señor dijo a Santo Tomás: *Porque me has visto, has creído.* Pero el apóstol «una cosa vió y otra creyó». La presencia corporal del Señor, en cuanto evidente a sus ojos, no podía ser objeto de fe. Creía en la persona del Señor, su misión, su mesianismo y todo lo revelado por El...

A) La fe y la evidencia de credibilidad

¿Es aún compatible la fe y su esencial oscuridad con *la evidencia extrínseca*, mediata, del hecho de la revelación, la llamada evidencia de credibilidad, o *in attestante*, evidencia del testimonio mismo que nós asegura algo de las verdades creídas? Tal es un aspecto complementario del tema anterior, que Santo Tomás trata y resuelve en seguida (a.4 ad 2).

Esta *evidencia extrínseca* puede ser *inmediata*—cuando el hecho de la revelación es directamente conocido—o *mediata*, si el testimonio es conocido a través de testigos o de la historia, pero con tal cúmulo de signos ciertos que den certeza del hecho de la revelación. Aun la evidencia inmediata puede ser *interna*, como en los ángeles o los profetas, a quienes la luz profética producía clara evidencia de que Dios les hablaba; o *externa*, si hay evidencia del hecho externo; v.gr., la Santísima Virgen, que no podía dudar de la revelación de la encarnación del Verbo y, no obstante, tenía fe; o los apóstoles, que oían las palabras y veían los milagros del Señor.

La cuestión se planteaba, ante todo, de estas evidencias inmediatas. Un grupo de teólogos sostuvo que no era compatible con la fe tal género de evidencia del testimonio. Es la tesis que Vitoria inicia siguiendo a Durando, el cual enseñaba que los ángeles no pudieron ser creados en la fe a causa de esta evidencia. Báñez defiende con más empeño esta posición, y en pos de él Suárez, Lugo, Kilber, Franzelin [65]. Lugo y estos autores son consecuentes con su anterior posición. Para ellos la fe se resuelve en la certeza de las premisas que la mo-

[65] Durandus, *In Sent.* 3 d.23 q.9; Vitoria, *Comentarios a la II-II* q.5 a.1 m.1-5. Báñez, *De fide, spe et caritate* in q.5 a.1 concl.2. De los demás autores informa S. Harent, art. *Foi:* DTC col.400-3.

tivan, la veracidad del testimonio y el hecho de la testificación, puesto que—según se dijo al hablar de la resolución de la fe—hacen discursivo el acto de creer. En el caso presente, la fe sería provocada *ex evidentia signorum*. Y esta evidencia de las premisas se comunica a la conclusión, la cual recibe entonces una evidencia mediata o *evidentia consequentiae*, como las conclusiones científicas. Si el ángel conocía con evidencia que Dios es sumamente veraz y que le revelaba la Trinidad, con igual evidencia asentía a este misterio. La fe entonces sería determinada por la certeza de las premisas; sería la *fides coacta ex evidentia signorum* de que habla el Angélico (q.5 a.2 ad 1), lo que compromete y aun elimina la *libertad* del acto de creer.

Mas los teólogos, casi con unanimidad, hoy día defienden la doctrina aquí sentada por Santo Tomás:

2.° La fe es compatible con la evidencia del testimonio aún inmediata.

Verdad cierta, *ahora fundada en el magisterio de la Iglesia*. En el concilio Vaticano se declara *«la evidente credibilidad* de la fe cristiana» (D 1794), y se afirma que los argumentos de credibilidad, con los que se prueba el hecho de la revelación y su origen divino, son «signos ciertísimos y manifestísimos» (D 1790; cf. 1812) y aptos, por lo tanto, para producir *evidencia mediata* del testimonio divino.

El mismo Señor hablaba de la claridad de su testimonio y de los signos que hacía para su comprobación (Io. 10,25).

También es cierto que hubo en algunos casos *evidencia inmediata* plena de la revelación, como en los ángeles, que fueron creados en gracia y tuvieron la fe (q.5 a.1), o los profetas y la Santísima Virgen, que no pudieron dudar de los misterios que se les anunciaba. No obstante, dicha evidencia, extrínseca a la verdad en sí de los misterios, no hacía en ellos imposible la fe. Es semejante en el plano natural a la fe de los demonios, que no pueden menos de creer con una fe adquirida, compelidos a ello por *la evidencia* de los signos e indicios que perciben, indudablemente, en la doctrina de la Iglesia (q.5 a.1 et ad 1.2.3).

La *razón teológica avala* asimismo esta verdad: Lo que no excluye ni destruye el motivo formal de la fe ni sus condiciones esenciales, es compatible con la fe misma. Ahora bien, una evidencia externa del hecho de la revelación, por más perfecta y cierta que se la suponga, nunca manifiesta la interna verdad de los misterios sobrenaturales ni excluye la inevidencia intrínseca de los mismos. Estos permanecen inaccesibles a la comprensión del creyente y, por lo mismo, en sí mismos oscuros e inevidentes.

Así, pues, se ha de concluir con el Angélico, «los misterios de fe, aunque en especial o en sí mismos no pueden ser objeto de visión, en general o bajo la *común razón* de *creíbles*, son vistos por el creyente, pues no creería si no viera que deben creerse, bien por la evidencia de los signos o por otros motivos», como son la santidad del predicador u otros criterios internos (a.4 ad 2).

De esta segunda respuesta del santo Doctor, que envuelve a todos los misterios de fe bajo una *común y externa evidencia* de credibilidad, se transparenta la otra consecuencia: que no sólo puede existir dicha evidencia extrínseca de la autoridad que revela, sino que *alguna evidencia de credibilidad es condición necesaria para la fe*, para todos

los que deben creer. Todos, en efecto, deben tener *certeza*, al menos *moral*, de su credibilidad, como se dirá más tarde. Y a la certeza responde alguna evidencia o clara verdad del objeto. A eso ha llamado el Aquinate «ver que los misterios son creíbles», por el juicio o conocimiento cierto de su credibilidad.

Y, en un sentido aún más lato y analógico, la misma fe es también llamada visión, al decir el Angélico que «la luz de la fe nos hace ver los objetos creídos» (a.4 ad 3). En ello se entiende la perspicacia especial que pone la fe para juzgar por *una cierta connaturalidad o inclinación del hábito* las verdades que son conformes a la fe y discernirlas de los falsos errores, como antes explicamos. Entonces la noción análoga de visión se adecua casi con la de *conocimiento* en general.

Se engloba aquí también la otra función que posee la fe, de iluminar, con su luz superior y sobrenatural, la credibilidad de los misterios y ayudar así a la inteligencia a penetrar con más fuerza los signos de la revelación y razones de creer, *confirmando* el juicio racional de credibilidad. Función supletoria que no puede del todo sustituir el valor objetivo de los motivos, como también diremos.

De todos modos, en esos textos no puede verse el sentido intuicionista que le atribuyen los teólogos de la tendencia moderna de Rousselot, como si la fe poseyera «sus ojos» propios, suerte de percepción sobrenatural clara y experimental de la revelación divina personal, a través de un juicio de connaturalidad y afectivo, o por la vía del amor. Son atribuciones gratuitas a unos textos que sólo conservan el sentido antiguo y general de ver, como sinónimo de conocer.

B) La fe y la ciencia (a.5)

No se trata aquí de las relaciones generales entre la fe y la razón, sino de una cuestión más concreta, derivada de la anterior. La ciencia es, en sentido también análogo, una *visión*, pues resuelve sus conocimientos en la evidencia de los principios. Las verdades demostradas por la ciencia tienen, pues, una *evidencia mediata*, por lo que son de objeto de alguna manera visto.

De ahí la pregunta obvia que aquí se plantea: ¿Pueden las verdades de fe ser objeto de ciencia? Es el problema de la incompatibilidad entre la fe y la ciencia en torno al mismo objeto: «Utrum idem possit esse simul creditum et scitum», como lo formulaba la escolástica.

Y tiene fácil solución respecto de *los misterios sobrenaturales* que forman la substancia de la fe o su objeto propio. Estos misterios ha enseñado la Iglesia que no pueden ser demostrados y que, aun después de revelados, no pueden ser objeto de ciencia perfecta, sino sólo de la teológica, que argumenta por la fe. Por eso, la respuesta principal del Aquinate es clara e incontestable: Las verdades que se proponen comúnmente a los fieles a creer no son objeto de ciencia; la fe y la ciencia no versan sobre el mismo objeto propio.

El problema se circunscribe a las verdades naturales reveladas y que pueden también ser conocidas por la filosofía, pasando a ser objeto de saber científico. Son la existencia de Dios y todas sus perfecciones, demostradas por la teodicea, así como otras verdades religiosas y morales sobre las que recayó también la revelación. ¿Pueden ser a la vez objeto de fe y ciencia?

Se trata de un problema de típica discusión escolástica. Derivada

de textos de San Agustín y San Gregorio, la cuestión es introducida en la teología ya por Pedro Lombardo, que recoge los textos del Hiponense. En seguida se hace general la solución negativa con Prepositino y Guillermo de Auxerre, hasta los maestros franciscanos y dominicos, que sostuvieron la posibilidad de unión.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín y San Gregorio, defiende siempre la incompatibilidad entre la fe y la ciencia sobre el mismo objeto, solución que se impuso en la escuela tomista y con Escoto entre los franciscanos. Los autores jesuítas, en pos de Suárez, defienden comúnmente que no hay tal oposición e incompatibilidad [66].

3.° Es imposible que lo mismo pueda ser a la vez objeto de fe y de ciencia en el mismo sujeto.

La conclusión ha de entenderse en sentido estricto. Se trata del sujeto que tiene certeza evidente, por demostración filosófica, de esas verdades religioso-morales que han sido reveladas. Ya no puede creerlas ni asentir a ellas a la vez con fe divina. La incompatibilidad es entre *los dos actos y según la misma razón o aspecto de verdad.* Puede conservar, en cambio, el hábito de la fe y el acto de ciencia sobre lo mismo.

La argumentación del Aquinate es válida y urgente: ha probado que no puede lo mismo ser objeto de fe y de visión. Mas lo que se conoce por ciencia es visto—en sentido análogo y mediato—, porque se resuelve en la evidencia inmediata de los principios. Todas las conclusiones científicamente demostradas se fundan en la certeza de los principios, poseyendo así la evidencia mediata, pero intrínseca, derivada de éstos, y ya les falta la inevidencia de la fe. Además, el acto de fe y el de saber científico son contradictorios en sus propiedades. El asentimiento demostrativo es conocimiento claro y necesario en la especificación; mas el de fe es libre y de conocimiento oscuro. Se oponen, pues, y se excluyen del sujeto, como la luz y la oscuridad.

La oposición formal no alcanza a la simultaneidad del hábito de fe y conocimiento actual de visión o ciencia. San Pablo pudo gozar de la visión beatífica, por iluminación fugaz del cielo, conservando la fe habitual. Parece, en cambio, darse para la simultaneidad de los hábitos. El Apóstol no pudo haber recibido el *lumen gloriae* en estado habitual sin perder la fe [67].

Las *dificultades teológicas* en que se apoya la tesis contraria tienen importancia y deben aclararse. La «profesión de fe tridentina» manda creer «todas y cada una de las verdades contenidas en el símbolo», entre las cuales se encuentran las de creer en un solo Dios, omnipotente, creador del cielo y de la tierra (D 994). Lo mismo impone la profesión de fe del concilio Vaticano (D 1782), y enseña que todas «las verdades reveladas deben creerse» (D 1792; cf. 2145). Lo que está de acuerdo con la enseñanza del Apóstol (Hebr. 11,6). ¿Podría nuestra fe quedar destituída de su objeto primario?

La respuesta se basa en una conocida distinción tomista. Dios

[66] M. GRABMANN, *De quaestione «utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum inter scholas Augustinismi et Aristotelico-thomismi medii agitata»*: «Acta Hebdomadae August.-Thomist.» (1931) p.110-130; J. A. ALDAMA, *De virtutibus infusis*: «Sacrae Theol. Summa» (BAC 1953) III n.81, que está, con los autores jesuítas, a favor de la afirmativa.

[67] 2-2 q.175 a.3 ad 3; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. p.75ss.

mismo queda aún como objeto central de la fe en *cuanto autor de la gracia* o conocido bajo luz sobrenatural en su vida íntima. Es la verdad sobre Dios y sus atributos bajo superior luz conocidos, que permanece para ser creída por todos en los artículos del símbolo. Lo mismo ha de decirse de los dos grandes principios de la fe puestos por San Pablo (Hebr. 11,6), pues Dios ha de entenderse como autor de toda la economía sobrenatural o principio que contiene en sí los misterios sobrenaturales (q.1 a.7). En cuanto a la existencia de Dios como autor de la naturaleza, *se exige previamente a la fe como su preámbulo* (a.5 ad 3) a quienes van a ella desde la incredulidad o le conocen por demostración.

Así, pues, no puede asentirse a la vez en Dios y sus atributos por dos medios de conocimiento que tienen propiedades contradictorias: la fe y la ciencia, o ésta y el asentimiento probable de opinión (a.5 ad 4). La doctrina aquiniana no se hace por ello dura. El creyente no queda privado de muchos de sus objetos de fe por el hecho de haberlos demostrado como verdades filosóficas ciertas. Un filósofo cristiano no pierde el mérito de la fe respecto de ellas, pues conserva la misma *disposición interna—secundum praeparationem animi—*de creer en ellas si no las tuviera por demostración. Además, respecto *del sujeto*, éste es confortado y confirmado en su certeza natural, conforme con los datos de la fe, la cual ilumina desde lo alto las verdades inferiores.

VIII. Distinción y proposición de la fe en artículos (a.6.8.9.10)

Es otra de las condiciones del objeto material de la fe, lógicamente derivada de su *complejidad*, antes explicada. La Verdad primera, pura y simple en sí, no es conocida por nosotros ni se hace *objeto* inmediato de nuestra fe sino a través de su representación y disgregación a la vez en una pluralidad de proposiciones o juicios compuestos, los *enuntiabilia o credibilia*. El conjunto de estas verdades reveladas constituye el *objeto inmediato* y *adecuado* de la fe, en las cuales y mediante las cuales—*medium quo et in quo*—asentimos a la Verdad divina.

Tal pluriflicación del objeto simple de la fe en la multitud de enunciados o proposiciones dogmáticas es condición *necesaria* del objeto no en su ser *extra animam*, sino referido al sujeto creyente, en cuanto conocido según nuestro modo racional y abstractivo; es decir, del objeto *in acceptione nostra*.

La *primera disgregación* es del objeto creído en sí mismo, en el cual se distingue el *objeto primario*, o Dios en sí, y el *objeto secundario*, una multitud de *objetos parciales* o realidades creadas que nos son reveladas en orden a Dios. El objeto primario constituye a la vez, como Verdad divina, *el objeto formal* o razón de creer los objetos secundarios, y sujeto de atribución en toda la doctrina de fe.

Paralela es la distinción que emplea siempre Santo Tomás de ese mismo *objeto adecuado* referido ya al *sujeto*. El contenido total de la revelación forma entonces los enunciados, o *credibilia*. Dichas verdades reveladas, en tanto van sometidas al motivo formal, son todas igualmente reveladas y en el mismo grado. Quien niega una verdad rechaza la revelación misma y destruye la fe. Pero, referidas al objeto en sí, componen un orden, pues que todos son revelados en orden a Dios.

Tal es el fundamento de esta constante distinción del Angélico de las verdades reveladas en *credibilia per se:* «las que directamente nos ordenan a la vida eterna», «las que deben necesariamente creerse», «las

que pertenecen al objeto substancial de la fe»; y enunciados, o *credibilia per accidens:* las verdades «que no son directamente reveladas *tanquam per se intenta*» o «que guardan relación contingente a la vida eterna»: es decir, «todas las demás cosas que se contienen en la Escritura, como la historia de los Macabeos o que Abrahán tuvo dos hijos» (a.6 ad 1; a.7.8; q.2 a.5.7.8).

Tales verdades reveladas, a su vez, se subdividen:

Per se credibilia, o que pertenecen al objeto principal de la fe... ... ...
- En razón del fin = las verdades sobre la divinidad.
- En razón de medios = las verdades sobre la encarnación.

Per accidens credibilia, o secundaria e indirectamente reveladas,.. ... ...
- En razón de fin = verdades concomitantes o consecuencias de los artículos.
- En razon de medios = verdades naturales o preámbulos a la fe.

Los artículos de la fe.—Constituyen ese conjunto de enunciados, *credibilia principalia*, o verdades pertenecientes al objeto substancial de la fe, como son las proposiciones sobre la divinidad, encarnación y otras obras divinas. Mas no todas las verdades reveladas sobre estos misterios, puesto que se distinguen sólo 14 artículos y las definiciones dogmáticas en torno a estos objetos principales son muy numerosas. Se refieren sólo a las afirmaciones básicas, que son llamadas por el Aquinate *prima credibilia* (q.2 a.5); «como los principios inmediatos en la ciencia natural, así son los artículos en la doctrina de fe» (q.1 a.7).

En una *segunda acepción*, son llamados a veces artículos todas las verdades expresamente reveladas, al menos si se refieren a la materia principal o directamente revelada de la fe. Esta significación general de artículo es también empleada en el Angélico, y Vitoria reconoce que es de uso común entre los teólogos [88].

El *nombre* y concepto de *artículo* era ya empleado para designar estas verdades de fe entre los maestros de los siglos XII y XIII, y aparece su uso en San Isidoro (a.6 *sed contra*). Según Guillermo de Auxerre, derivaría este término de *arctare* = estrechar o coartar, significando, según la definición por él dada, la necesidad y obligación que imponen los artículos de creerlos. El Aquinate, que había admitido antes esta falsa etimología [89], rectifica aquí, informado ya de que el origen semántico del vocablo latino *articulus* es el griego ἄρθρον, que significa «articulación» o «juntura». Sabe también el uso gramatical que en griego tienen tales articulaciones como partículas de adaptación de las otras partes de la oración y el uso similar que los retóricos latinos hacen de ese término para significar las divisiones o separaciones articuladas de la frase o del trozo literario. Por eso concluye que ese mismo sentido conserva el término aplicado al contenido de la fe.

Por su mismo nombre significan, pues, los artículos, *las partes distintas y adaptadas entre sí en el contenido de la revelación divina.* Y la división de la fe en artículos es la distinción de su objeto adecuado en partes bien adaptadas, o *proposiciones* distintas.

[88] *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 sol.2.3; *De verit.* q.14 a.9 ad 8; 1 q.45 a.3. «Utrum mundum incepisse sit articulus fidei».—VITORIA, *In 2-2* q.1 a.6 n.2: «Articulus proprie dicitur propositio in qua proponitur credendum id quod est principale in fide nostra. *Dico proprie*, quia aliquando theologi vocant articulum fidei *omnem propositionem expressam* in S. Scriptura; dicunt, est articulus expressus in Scriptura»

[89] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 sol.1.

Mas no todas las proposiciones dogmáticas han de llamarse, en sentido propio, artículos de fe, según la aserción siguiente:

1.º Era conveniente la distinción de los enunciados primarios y substanciales de la fe en ciertos artículos (a.6).

La realidad de una *articulación o esquematización* de la doctrina de la fe en un cierto número de proposiciones fundamentales remonta á la tradición apostólica y primeros concilios y se funda en su autoridad.

Eran evidentes las razones de alta conveniencia y verdadera necesidad de la reducción de los puntos capitales de la fe a breves fórmulas o proposiciones, que constituyeron *las fórmulas* de fe, o *regulae fidei: a)* Las necesidades *de instrucción catequística*, que debía darse en fórmulas breves, fáciles de retener por todos. *b)* La necesidad de una transmisión de la fe uniforme y libre de errores, para lo cual debía dársela expresión en fórmulas precisas. *c)* Para que los fieles tuvieran siempre a mano una fórmula de la profesión de su fe contra las herejías o en la oración litúrgica. Son los motivos de que fueran propuestas las verdades más fundamentales y necesarias para la salvación en proposiciones explícitas y distintas (a.9 ad 1.2.3).

Añade el Angélico que la idea de artículo de fe debe implicar también una de *mayor dificultad* para ser creído, en razón de una mayor inevidencia de la verdad revelada; esta *obscuridad* mayor envuelve a los diversos *misterios* sobrenaturales, inaccesibles al conocimiento racional. Tal fué la causa interna de *distinguir* los varios artículos del objeto de fe (a.8 ad 1). Junto a ella están las causas externas apuntadas antes, además del motivo *ocasional* para distinguir y prolongar la fórmula de algunos de ellos, cual fué la necesidad de precisar muchas verdades de fe contra las herejías (a.9 ad 4).

En resumen, podemos definir esta idea teológica de artículos de la fe diciendo que son *proposiciones principales de doctrina católica que pertenecen como verdades primarias a la fe y tienen especial dificultad para creerse en cuanto misterios.*

Ordenación de los artículos de la fe en el símbolo.—Con lo precedente guarda inmediata relación la doctrina de los artículos 8 y 9, sobre *la enumeración de los artículos de la fe y su ordenación en el símbolo.*

Pero estos artículos no son distinguidos y enumerados aparte sino más tarde. Originariamente han sido formulados mediante la redacción de esos venerables textos o formularios que llamamos los *símbolos de la fe.*

Los escolásticos especularon sobre el origen y significación de este término. Simón de Tournai lo hacía derivar de la partícula griega *sym* = con, y la voz latina *bolus:* «suerte, parcela», porque era entre ellos tradición común que cada apóstol había aportado al símbolo su propio artículo. Otros lo conectaban con el término griego *sym-boule*, consejo en común o varias sentencias conjuntas.

Con más fundamento, el Aquinate lo supone derivado del término griego συμ-βάλλειν = «conferir», «reunir en uno», y lo hace significar *colección de sentencias de fe* (a.9), «colección y reunión de muchos hombres en la misma fe» o «colección de verdades reveladas de muchos lugares de la Escritura» [70]. Tal era la explicación común que aparece ya en San Agustín y Casiano.

[70] *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 sol.3.

Aun siendo verdadera esa derivación etimológica, el *sentido* más propio con que aparece en los clásicos latinos, como Cicerón, era de «colecta o contribución», suma de dinero reunida que aportaba cada uno en la cena.

Así también en griego, el significado propio de *symbolon* era de *signo distintivo, señal de reconocimiento*. El símbolo o profesión de fe es el signo distintivo de los cristianos, como lo explicaba también San Agustín.

Ambas significaciones tienen sentido real en nuestro símbolo de la fe: es una colección de proposiciones o sentencias de fe, y, a la vez, señal y distintivo del cristiano.

Respecto del *número de los símbolos*, el Aquinate enumera tres:

a) *El símbolo de los apóstoles*, llamado así porque «los apóstoles lo editaron»; pero ya en la SUMA no acepta ni menciona la versión medieval sobre esta redacción apostólica, que señalaba el artículo que cada apóstol redactó, como el mismo Santo Tomás admite en las *Sentencias* [71].

b) *El símbolo niceno-constantinopolitano*, la fórmula de fe del concilio de Nicea (D 54), completado después por el concilio de Constantinopla (D 86). El Angélico lo llama «símbolo de los Padres» (a.9 ad 4.6) o *símbolo niceno (Sent.* 3 d.25 q.1 a.2), y añade que fué promulgado para «declaración y manifestación» de aquella primera fórmula apostólica, explicando más la fe de algunos artículos.

c) Por fin, *el símbolo atanasiano*, que es llamado símbolo *Quicumque*, recibido también en la Iglesia (D 39) y en el uso litúrgico, y que «fué editado contra los heréticos» (*Sent.* 3 l.c.).

2.° Fué conveniente la ordenación de los artículos de la fe en el símbolo y la enumeración de los mismos (a.8.9).

A pesar de los varios símbolos antes indicados, el símbolo o profesión de la fe en la Iglesia propiamente es uno. Es la primitiva *regla de fe* de la tradición apostólica, o el llamado *símbolo apostólico*, que ha sido sucesivamente ampliado, declarado y completado por la Iglesia y los concilios según las necesidades de la instrucción de los fieles. Santo Tomás subraya con vigor esta *unidad* del símbolo, o profesión de fe católica, afirmando que las dos fórmulas posteriores son simple declaración del símbolo apostólico y «explicaciones sucesivas de lo que en él se contiene implícitamente» (a.9 ad 2 y ad 4.6), motivadas por las exigencias de mayor precisión de la verdad revelada ante los ataques de los herejes.

Lo mismo debe decirse de las demás fórmulas oficiales de profesión de fe que en la tradición antigua de la Iglesia se usaron. Porque en rigor no son tres los símbolos, sino una gran variedad de fórmulas de confesión de la fe las que redactaron y utilizaron los Padres y concilios, de igual autoridad al menos que el símbolo atanasiano [72]. Sobre

[71] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.2.

[72] Véase en DENZINGER (n.1-40) las fuentes en que se encuentran el símbolo apostólico, a la vez que una fórmula más primitiva y anterior a él, y las otras principales reglas de fe de los primeros siglos: el símbolo de San Epifanio, la *Fides Damasi*, formula *Clemens Trinitas* y símbolo toledano. Además de que las fórmulas de profesión de fe o símbolos privados, o no conciliares, son innumerables, posteriormente se han propuesto otras importantes fórmulas, como la profesión de fe de Miguel Paleólogo en el concilio II de Lyón, la profesión de fe de Trento, el juramento antimodernista, etc. A. MICHEL, *Symboles:* DTC 14 col.,2926-2936.

todos ha prevalecido el símbolo apostólico, fórmula que remonta a la tradición apostólica y litúrgica, máxime en su «expresión más plena» del símbolo niceno-constantinopolitano, que ha precisado la verdad católica contra las herejías cristológicas y se ha impuesto en la liturgia de la Iglesia, en el *Credo* de la misa y en la administración del bautismo y los demás sacramentos. La fórmula apostólica, más breve, ha quedado para su recitación silenciosa en el oficio divino, como recordando—según la curiosa observación del Aquinate en a.9 ad 6—los tiempos de persecución en que nació.

Esto supuesto, es bien patente *la conveniencia* en sí de esta redacción del símbolo y ordenación de los artículos en él, que responde a las mismas necesidades históricas que lo causaron. En la Sagrada Escritura se encuentra la verdad revelada «en forma difusa y de modos muy varios». Mas los simples fieles no pueden captar y retener tal multitud de fórmulas, revestidas de la exuberancia del lenguaje bíblico. De ahí la necesidad de que se redactara dicha «colección de sentencias de la fe» en proposiciones adaptadas a la mente de los «simples», que les diera lo substancial de la fe y lo necesario para su salvación (a.9 ad 1).

La *enumeración y orden* de los artículos de la fe, que el Aquinate explicó antes (a.8), se destaca mejor sobre este fondo histórico de los símbolos.

En la Iglesia existen dos divisiones: una en *doce artículos*, derivada de la leyenda de la atribución de cada uno a los doce apóstoles; la otra es en *catorce artículos*, más usada en la Iglesia y que aparece ya en San Agustín y San León Papa. El Angélico prefiere esta división ya desde las *Sentencias (Sent.* 3 l.c.), aunque reconoce la mayor antigüedad de la división en doce. Y establece una ordenación de los catorce artículos *muy lógica* y fundada en sí.

El *principio de su división* es la doctrina de que el *objeto primario* de la fe, y esencial o necesario para salvarse, es tanto el *fin en sí*—«la divinidad oculta, cuya visión nos da la beatitud»—como el *medio per se*, o misterio de la humanidad de Cristo. Por eso, los artículos se dividen en siete proposiciones sobre la divinidad y siete sobre la humanidad de Cristo, según el siguiente esquema:

1. *Sobre la divinidad*...
   - b) En sus obras...
     - Dios uno, 1.
     - Dios Trino ...
       - Padre, 2.
       - Hijo, 3.
       - Espíritu Santo, 4.
   - a) En sí misma...
     - En cuanto al ser de naturaleza. Creación, 5.
     - En cuanto al ser de gracia. Santificación, 6.
     - En cuanto al ser de gloria. Resurrección de la carne. Vida eterna, 7.

2. *Sobre la humanidad de Cristo* ...
   - Encarnación, o concepción de Cristo, 1.
   - Su nacimiento de la Virgen María, 2.
   - Pasión de Cristo, muerte y sepultura, 3.
   - Descendimiento a los infiernos, 4.
   - Resurrección, 5.
   - Ascensión, 6.
   - Advenimiento, o juicio, 7.

Es la división seguida en nuestros catecismos. Aunque tan lógica en sí, no responde a la ordenación del texto del símbolo, tanto en su fórmula apostólica como en la más completa. Esta sigue claramente la división *en tres partes* según las tres divinas personas, a las que se agregan las obras divinas que a cada persona corresponden o se atribuyen.

El *Catecismo del concilio de Trento* siguió este orden, distribuyendo su exposición en tres partes según las tres personas y los principales misterios o manifestaciones de la acción divina: la *creación*, que se apropia al Padre; *la redención*, que es obra del Hijo, y la obra de santificación y glorificación, apropiada al Espíritu Santo [73]. La fórmula del símbolo apostólico contiene esta clara ordenación:

Parte I. «Creo en Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra (1).

Parte II. Y en Jesucristo, su único Hijo (2), que fué concebido del Espíritu Santo, nacido de María Virgen (3); padeció bajo Poncio Pilato, crucificado, muerto y sepultado (4); descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de los muertos (5); ascendió a los cielos y se sienta a la diestra de Dios Padre omnipotente (6); de allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos (7).

Parte III. Creo en el Espíritu Santo (8), en la santa Iglesia católica, la comunión de los santos (9), la remisión de los pecados (10), la resurrección de la carne (11), la vida eterna» (12).

Santo Tomás se esfuerza después (a.8) en concordar una y otra ordenación y mostrar cómo pueden incluirse en los artículos otras grandes verdades reveladas. Así, bajo el primero, de *Dios uno*, observa que se contienen sus atributos de *omnipotencia* y *providencia divina sobrenatural* con otras «muchas verdades de fe que la razón natural no puede investigar sobre Dios» (a.8 ad 1), dando claramente a entender que es en cuanto Dios *autor de la gracia* y de toda la economía sobrenatural como se ofrece en el artículo 1 y en el objeto central del símbolo.

La Eucaristía, con todos los sacramentos, se incluye en el artículo de Dios santificador; también podría incluirse, como obra milagrosa, en el de Dios omnipotente (ad 6), y mejor quizá en la obra de la redención y misterios de la vida de Cristo.

Todo ello revela que son un tanto arbitrarios estos modos de sistematizar las verdades de fe en torno al símbolo. Al fin, éste en sus orígenes no fué sino una fórmula de fe trinitaria combinada con otra cristológica. Otras de sus partes fueron agregadas con ocasión de precisar la fe contra las herejías trinitarias y cristológicas antiguas. Por eso no figuran, en él expresos, misterios tan centrales en la economía cristiana como la Eucaristía, la gracia y las demás doctrinas sacramentarias. No obstante, esta expresión primera y la más oficial de la fe cristiana ha sido casi siempre la base de toda la predicación y enseñanza catequística en la historia de la Iglesia.

Autoridad para promulgar el símbolo.—Siendo el símbolo la *expresión oficial de la fe* cristiana, preguntar sobre la autoridad que lo

[73] *Catechismus Conc. Trident.* p.1.ª c.1 n.4.

promulga es plantear la cuestión que determina a quién compete *la potestad suprema e infalible* sobre materias de fe en la Iglesia. La intención es inequívoca y general, pues que el Angélico refiere el problema no sólo a la primera ordenación del símbolo, sino a cualquier eventual *nueva edición* del mismo, es decir, a toda nueva declaración y definición de una verdad de fe (a.10 c et ad 2). La respuesta es terminante.

3.° A sólo el Romano Pontífice compete ordenar el símbolo o promulgar "nueva edición" del mismo (a.10).

La argumentación es también precisa: que la ordenación del símbolo fué hecha en concilio general. Ahora bien, es al Sumo Pontífice a quien corresponde con su autoridad convocar el concilio y «confirmarlo con su sentencia» (ad 2).

Por otra parte, el símbolo es la proposición infalible de la fe que obliga a toda la Iglesia. Y sólo el Sumo Pontífice tiene autoridad para «determinar con sentencia firme e inconcusa qué obligue a toda la Iglesia», como para dirimir con sentencia inapelable cualquier otra cuestión que atañe a la Iglesia universal. La adición, pues, al símbolo de nueva verdad necesaria para condenar nuevos errores que se suscitaren, es decir, toda definición de nueva verdad que sirviera «para exponer más la fe contenida en el símbolo», sólo compete a la autoridad del Sumo Pontífice.

CONSECUENCIAS

No se podía expresar de modo más claro y terminante la autoridad infalible del Papa en materias de fe ni su función para declarar y exponer el depósito de la revelación con la definición de nuevas fórmulas dogmáticas que con este breve artículo del Aquinate.

Y no es extraño que los teólogos clásicos hubieran, desde este alto principio, desarrollado sus tratados de eclesiología en torno a dicho artículo 10, conectado con todas las doctrinas precedentes de la cuestión. Ejemplo típico de ello, según antes dijimos, es Báñez, que aquí quiso condensar las aportaciones y resultados de los teólogos precedentes sobre la teología de la Iglesia, la divina tradición y las fuentes del proceso teológico[47], anclando así dicha teología fundamental a este lugar de la SUMA, en que el Angélico ha sentado categórica proclamación de la *función infalible de la Iglesia y del Papa* en la conservación, proposición y declaración de los dogmas revelados.

En lo que concierne a este tema esencial, indiquemos como consecuencias las etapas principales de esta función infalible.

1.° Se requiere, ante todo, que la proposición de las verdades reveladas sea hecha a través de un medio o ministro humano de comunicación y transmisión infalible.

Es una exigencia esencial del motivo de la fe y *condición necesaria* para el acto de la fe divina. Dijimos que el objeto de la misma es de *infalible verdad* en sus varios principios, tanto de parte del motivo divino—Verdad primera, que no puede engañarse ni engañarnos en su

[47] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* In 2-2 q.1 a.10 (Venetiis 1602) col.04333.

infalible revelación—, como de parte de los objetos revelados, misterios sobrenaturales de necesaria verdad, garantizados por la palabra divina. Por eso, el acto de fe divina que a este objeto corresponde es, como se dice luego, de certeza subjetiva ciertísima e infalible.

Pero el objeto, la fe divina, que es *eminentemente social*, raíz y fundamento de una religión y economía de salvación que se nos ha dado a través de una *sociedad sobrenatural*, es comunicado a nosotros por la *revelación mediata o pública*, no por comunicación personal de Dios al alma. Por lo que esta revelación divina mediata, para que determine en nosotros un asentimiento de fe teologal e infalible, debe aplicarse a nosotros de un modo *infalible*. Poco importaría que el *motivo* de *creer* y *testimonio de Dios* fuera en sí infalible «*si la unión de nuestra fe con el objeto fuera contingente y sujeta a error* o humana, pues de un *principio necesario* puede *derivarse conclusión opinable y contingente*, si la conexión con el objeto no es necesaria» [76].

El *vehículo social* de transmisión de la fe a nosotros debe, pues, ser infalible; de lo contrario, los errores humanos corromperían la pureza del testimonio divino. Y la fe se nos propone a través de fórmulas dogmáticas o artículos. Se requiere, pues, la proposición de las verdades de fe, a través de un ministro humano infalible, como condición necesaria para el acto de fe.

2.° Esta infalibilidad en la proposición de las verdades reveladas de la fe sólo ha sido dada a la Iglesia católica.

Aquí venía, como demostración de este extremo, todo el desarrollo del tratado de la Iglesia católica. Ella es la sociedad sobrenatural fundada por Jesucristo para la comunicación de toda la revelación y economía de salvación, la depositaria, guardiana e intérprete auténtica de toda la revelación evangélica y apostólica tradición, a ella confiada para su comunicación a los hombres. Por ello, declara el concilio Vaticano, «con fe divina y católica se han de creer todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o por la tradición dada, y que la Iglesia, con definición solemne o con magisterio divino y universal, las propone como reveladas por Dios» (D 1792).

Con razón, pues, ya Santo Tomás enseñaba esto mismo al proponer, como fórmula adecuada, que «el objeto formal de nuestra fe es la Verdad primera según que se manifiesta en la Escritura y en la doctrina de la Iglesia» (q.5 a.3), es decir, «en la Escritura entendida según la doctrina de la Iglesia» (ad 2). Y, faltando esta condición, *falta el motivo formal de nuestra fe*, de tal modo que el cristiano disidente que acepta la palabra divina «sin adherirse a esta regla infalible de la Iglesia», rechazando «la infalible y divina regla de la doctrina de la Iglesia», recibe un mensaje sólo materialmente divino, bastardeado por interpretaciones humanas, y no puede adherirse a la revelación por fe divina fundada en el testimonio de Dios, sino en la garantía humana, por lo que su asentimiento tiene valor de simple opinión humana (ibid., a.3).

Sólo Dios puede suplir dicho complemento eclesial y *condición necesaria del motivo* de nuestra fe, a la vez *divina y social*, de un modo trascendente, por la revelación privada inmediata, a estilo profético, o por medios ocultos y suplementos providenciales de sus luces en

[76] SALMANTICENSES, *De fide* disp.8 dub.3 n.32ss.

quienes reciben de buena fe—herejes y cismáticos de buena fe, infieles—la auténtica fe divina *extra Ecclesiam visibilem*.

3.° Al Sumo Pontífice compete proponer y definir infaliblemente las verdades reveladas, y sus decisiones finales son irreformables por sí mismas, no por consentimiento de la Iglesia.

El Pontífice romano posee, en efecto, según la declaración dogmática del concilio Vaticano (D 1839), la misma potestad *infalible que* Dios confió a su Iglesia para proponer y definir «la doctrina de fe y costumbres». Esta autoridad suprema de magisterio de la Iglesia universal «reside en el Sumo Pontífice principalmente», como en su órgano propio y principal, añadía Santo Tomás (q.11 a.2 ad 3).

En él se encuentra; en efecto, el primado, o la plenitud de potestad suprema y ordinaria sobre toda la Iglesia (D 1830-31); o, como decía el Angélico, «a él compete determinar en última sentencia las cuestiones que pertenecen a la Iglesia universal, como son las cuestiones de fe». Su sentencia no debe ser refrendada por nadie, y, en cambio, las decisiones del concilio general o el magisterio ordinario y universal de la Iglesia han de ser confirmadas por él (q.1 a.10).

Dicho poder de magisterio infalible del Pontífice lo refería el Angélico a todo el ámbito de las verdades dogmáticas y *sólo a la esfera de la proposición de verdades reveladas*, puesto que presenta como su objeto «nueva edición del símbolo», o proposición de verdades de fe, y añade que «quien se opusiera con pertinacia a esas determinaciones doctrinales sería hereje» (q.11 a.2 ad 3).

4.° La Iglesia es infalible en la conservación y explicación de todo el sentido de la revelación, recibida de los apóstoles.

Es, en efecto, doctrina cierta que el magisterio *infalible* de la Iglesia y del Sumo Pontífice se ejerce sobre la materia «de fe y costumbres» (D 1839). La finalidad de esta potestad de magisterio es, como declaraba el concilio Vaticano, *la custodia* intacta, *fiel exposición y declaración o explicación infalible* de la fe, que, como un depósito divino, ha sido entregado a la Iglesia y a los sucesores de Pedro (D 1800 1836). De tal manera que «se conserve siempre el mismo sentido definido dogmáticamente, aunque pueda progresar y crecer la ciencia y conocimiento de las verdades divinas, siempre *in eodem sensu et in eadem sententia* (D 1800).

5.° Este sentido, conservado y explicado, puede la Iglesia proponerlo y definir como verdad de fe [76].

Las nuevas proposiciones que la Iglesia o el Sumo Pontífice pueden definir se llaman los *nuevos dogmas* o *definiciones dogmáticas*. Es en virtud de esta potestad de *explicación del contenido de la revelación* «en el mismo sentido y sentencia» que, según el texto aludido del Vaticano, competen a ese magisterio supremo infalible. Las nuevas definiciones dogmáticas tienen valor de verdades reveladas o partes del objeto de fe, pues, según la frase del Angélico, equivalen a «nueva edición del símbolo».

[76] P. LUMBRERAS, *De fide* (Romae 1937) p.41ss.

Las definiciones nuevas no tienen sentido de *nuevas revelaciones*, sino de *mayor explicación* del objeto de fe y contenido de la revelación. Pero no se trata de formularios nuevos, sino de *verdades nuevas de fe* —pues toda proposición definida lleva consigo su *verdad*—antes no conocidas o cuya inclusión en el depósito revelado no era manifiesta. Las nuevas definiciones dogmáticas no siempre tendrán carácter de simples *redefiniciones* o repeticiones de precedentes definiciones, sino que muchas veces serán verdaderas determinaciones de algo no expresamente revelado.

La cuestión afecta principalmente al debatido problema de la *definibilidad de los hechos dogmáticos y conclusiones teológicas*. El tema entra de lleno en el punto siguiente. Pero en Santo Tomás dos cosas aparecen ya claras: *a)* Que la infalibilidad pontificia, ese carisma de especial asistencia divina o, como él la llama, «autoridad para determinar con sentencia definitiva las cosas de fe que han de ser creídas por toda la Iglesia con fe firme e inconcusa» (a.10), se extiende únicamente a las proposiciones de algún modo reveladas que son objeto de fe divina. *b)* Que hay verdades sólo contenidas indirectamente en el depósito de la revelación, pero deducibles de ella por consecuencia discursiva, las cuales, una vez determinado por la Iglesia que están *incluídas en los artículos*, es decir, en la revelación, han de creerse con fe divina, ya que «no pueden negarse sin herejía».

Santo Tomás está claramente en favor de la definibilidad de las conclusiones teológicas como de fe divina. Sólo que, en sus expresiones, lo que es llamado entre los modernos—siguiendo los términos del P. Marín-Sola—*virtual revelado* metafísico-inclusivo, debería denominarse *revelado-consecuente*, perteneciente a la fe «indirecta y secundariamente» o como *consecuencia* metafísicamente *necesaria*, pues su negación es *contradictoria al dogma y negación* del mismo dogma, es decir, de un artículo de fe: *ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli* [77].

IX. Progreso de la fe y evolución dogmática (a.8)

Es otra de las consecuencias de esa *complejidad del objeto material* de la fe y del modo nuestro de conocer por fe la Verdad divina, en sí indivisible y simplificante, pero que se hace divisible a través del

[77] 2-2 q.11 a.2 et ad 2. Santo Tomás desarrolló más la misma doctrina, considerando el caso de las nociones trinitarias, en 1 q.32 a.4: «*Indirecte* vero ad fidem pertinent ea ex quibus sequitur aliquid contrarium fidei... Circa huiusmodi ergo absque periculo haerésis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit, quod, ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei... Sed postquam manifestum est, et praecipue si per Ecclesiam determinatum quod ex *hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non est absque haeresi*. Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequitur». No es la deducción teológica discursiva el motivo de asentir a ellas con fe divina, sino *su inclusión* evidente en el objeto revelado, que se hace cierta implicando obligatoriedad de creer, por la determinación infalible de la Iglesia. Véase la magnífica exposición y defensa de toda esta tesis en la obra, siempre de actualidad, de F. MARÍN-SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico:* BAC (Madrid 1952). En su *Introducción*, el P. E. SAURAS (o.c., p.102ss) se adhiere plenamente a la misma doctrina, encuadrándola a la vez en la perspectiva de las tendencias actuales de la *teología nueva*, ya que esta cuestión del progreso de la fe, o evolución dogmática, es ante todo un problema sobre la naturaleza de la teología en general y del proceso y método teológicos. Tiene también especial interés la defensa de la tradicional doctrina sobre la definibilidad de las conclusiones, o virtual revelado, que hace el P. LUMBRERAS (*De fide* cit. 38ss.469s.).

objeto intermedio, nuestros conceptos y proposiciones abstractas, las cuales reflejan la variedad revelada dispersa en una pluralidad de artículos o *verdades parciales*. Dicha *divisibilidad* del contenido revelado, que obtiene unidad sólo por orden a la Verdad *primera revelante y revelada*, puede aún crecer y multiplicarse a medida que le vayamos conociendo con nuevos conceptos y bajo aspectos nuevos, es decir, *explicando el contenido implícito* de la fe.

Santo Tomás estudia sobre todo, en este artículo, la *explicación substancial* del objeto en sí de la fe, a través de sucesivas revelaciones en las varias etapas de revelación en el Antiguo Testamento hasta su total crecimiento en la plenitud de la revelación evangélica. Desde entonces la etapa de las revelaciones ha terminado, y el contenido o depósito de la revelación ha quedado *cerrado* y como concluso con la muerte del último apóstol.

Pero indica, a la vez, esa otra *explicación accidental*, o progreso y evolución del objeto revelado *en nosotros*, en el *conocimiento* más claro y completo del mismo en la Iglesia.

Este es el único progreso y evolución del dogma existente ahora, no transformista, sino homogéneo, por una *mayor explicación* del depósito revelado en nuevas y sucesivas *definiciones dogmáticas*.

Santo Tomás reconoce, hemos indicado, que se da auténtico progreso, por mayor conocimiento de la Verdad revelada. Y que el *factor fundamental* de este progreso es el encadenamiento eslabonado y lógica deducibilidad de nuevos aspectos parciales de verdad esencialmente incluídos en la substancia de la revelación, que *la razón teológica* —como instrumento humano de este desarrollo—va descubriendo por la elaboración discursiva, junto con los otros factores eficientes o promotores de este desarrollo, condensados en la asistencia e inspiración del Espíritu Santo en su Iglesia y en la *vitalidad* de la vida sobrenatural de fe en las almas.

Mas todo este problema, que aquí, dados los supuestos precedentes, debía exponerse, nos plantea un cúmulo de implicaciones y discusiones en la *teología moderna sobre los hechos dogmáticos, las conclusiones teológicas y la fe eclesiástica*, cuyo largo análisis rebasaría con gran exceso los límites de este comentario.

Quede, pues, para un eventual apéndice el estudio y solución adecuada de este problema, que habrá de darse en el sentido antes indicado.

PROLOGO

Después de considerar en general las virtudes y los vicios, con lo demás que atañe a la moral, se debe ahora tratar cada cosa de éstas en especial; pues en moral las consideraciones universales son menos útiles, por ser las acciones particulares. Puédese tratar la moral en especial de dos maneras: una, por parte de su misma materia, como si consideramos esta virtud o aquel vicio; otra, por parte de los determinados estados de personas, cuales son ser súbdito o prelado, activo o contemplativo, y demás géneros de vida de los hombres. Así, pues, vamos a considerar en especial: primero, lo concerniente a toda suerte de personas, y segundo, sus diferentes estados.

Se ha de notar, sobre lo primero, que, si consideramos por separado virtudes, dones, vicios y mandamientos, habría que decir lo mismo muchas veces; así, para dar conocimiento acabado del precepto "No fornicar" hay que estudiar el adulterio, que es un pecado especial, cuyo entendimiento depende del estudio de su opuesta virtud. En consecuencia, será más compendioso y expedito método si en el mismo tratado se considera la virtud con el don correspondiente, sus vicios opuestos y los preceptos afirmativos o negativos. Y aun será esta consideración conveniente para los vicios estudiados sólo en su propia especie, pues queda ya demostrado que vicios y pecados traen su variedad específica de la materia o el objeto y no de otras diferencias, como ser pecados de corazón, palabra y obra, o de debilidad, ignorancia o malicia, etcétera. En efecto, es una misma la materia sobre que rectamente

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali (cf. 1-2 q.6 introd.): sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter: uno modo, ex parte ipsius materiae moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo, quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et praelatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quae pertinent ad determinatos status (q.171).

Est autem considerandum circa primum quod, si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et praeceptis, oporteret idem multoties dicere: qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto, «Non moechaberis», necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem: ostensum est enim supra (1-2 q.72) quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis, vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et

aliis huiusmodi differentias; est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt.

Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem: quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum: aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius (q.47) agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est (1-2 q.57 a.3-4); aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supradictis patet (1-2 q.61 a.3): unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.

obra la virtud y de la que se apartan en rectitud sus vicios contrarios.

Así, pues, reducida toda la materia moral al tratado de virtudes, todas ellas han de resumirse en siete: las tres teologales, que ocupan el primer lugar en el estudio, y las otras cuatro cardinales, de que se tratará después. Entre éstas se contiene y enumera la prudencia, que es una virtud intelectual, mientras que el arte no pertenece a la moral, que versa sobre las acciones voluntarias, y él sólo dicta la recta razón en lo artificial. Las otras tres virtudes intelectuales, sabiduría, entendimiento y ciencia, que coinciden hasta en el nombre con los dones del Espíritu Santo, se tocarán en los dones correspondientes a las virtudes. Y las restantes morales, con sus vicios opuestos, en la virtud a que de algún modo se reduzcan, pues hemos dicho que todas ellas pueden condensarse en las cardinales. Y así nada de orden moral se habrá omitido.

CUESTION 1

(In decem articulos divisa)

De obiecto fidei

Del objeto de la fe

En torno a las virtudes teologales debemos considerar: primero, la fe; segundo, la esperanza; tercero, la caridad. Sobre la fe se propone cuádruple consideración: primera, sobre la misma fe; segunda, acerca de los dones correspondientes de entendimiento y de ciencia; la tercera, de los vicios opuestos, y la cuarta, de los preceptos dados sobre esta virtud. Acerca de la fe en sí misma ha de tratarse: primeramente, de su objeto; en segundo lugar, de su acto, y por fin, de su hábito.

En cuanto a lo primero, hay que averiguar diez cosas.

Primera: si el objeto de la fe es la verdad primera.

Segunda: si es algo complejo o incomplejo, es decir, la realidad o el enunciado.

Tercera: si la fe puede recaer sobre algo falso.

Cuarta: si el objeto de la fe puede ser algo visto.

Quinta: si puede ser algo sabido.

Sexta: si las verdades de fe deben dividirse en artículos.

Séptima: si los mismos artículos han sido de fe en todo tiempo.

Octava: el número de los artículos.

Novena: sobre el modo como deben proponerse los artículos en el símbolo.

Décima: a quién pertenece constituir el símbolo de la fe.

Circa virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide; secundo, de spe (q.17); tertio, de caritate (q.23). Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiae sibi correspondentibus (q.8); tertia de vitiis oppositis (q.10); quarta de praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus (q.16). Circa fidem vero primo erit considerandum de eius obiecto; secundo, de eius actu (q.2); tertio, de ipso habitu fidei (q.4).

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: utrum obiectum fidei sit veritas prima.

Secundo: utrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, idest res aut enuntiabile.

Tertio: utrum fidei possit subesse falsum.

Quarto: utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum.

Quinto: utrum possit esse aliquid scitum.

Sexto: utrum credibilia deboant distingui per certos articulos.

Septimo: utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

Octavo: de numero articulorum.

Nono: de modo tradendi articulos in symbolo.

Decimo: cuius sit fidei symbolum constituere.

ARTICULO 1

Utrum obiectum fidei sit veritas prima [a]

Si el objeto de la fe es la verdad primera

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima.

1. Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quae pertinent ad Divinitatem, quae est veritas prima; sed etiam ea quae pertinent ad humanitatem Christi et Ecclesiae sacramenta et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum.

2. Praeterea, fides et infidelitas sunt circa idem: cum sint opposita. Sed circa omnia quae in sacra Scriptura continentur potest esse infidelitas: quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quae in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa continentur de hominibus et de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Praeterea, fides caritati condividitur, ut supra dictum est (1-2 q.03 a.3). Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima.

Sed contra est quod Dionysius dicit 7 cap. «De div. nom.» [1] quod «fides est circa simplicem et semper existentem veritatem». Haec autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet: scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometrine materialiter

Dificultades. Parece que el objeto de la fe no es la verdad primera.

1. Aquel parece ser el objeto de la fe que nos es propuesto para creerlo. Mas no sólo se nos propone creer lo tocante a la divinidad, cual es la verdad primera, sino todo lo concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación. Por lo tanto, no es tan sólo la verdad primera el objeto de la fe.

2. La fe y la infidelidad recaen sobre lo mismo, pues son opuestas. Pero sobre toda la Sagrada Escritura puede darse infidelidad, ya que, si se niega algo de ella, es tenido uno por infiel; de aquí que la fe se dé sobre todo el contenido de la Escritura, que enseña muchas verdades relativas al hombre y demás. Luego el objeto de la fe es también la verdad creada y no sólo la verdad primera.

3. La fe, como se ha dicho, se enumera con la caridad. Mas no sólo amamos con caridad a Dios, suma bondad, sino también al prójimo. No es, pues, exclusivamente la verdad primera objeto de la fe.

Por otra parte, dice Dionisio: "Recae la fe sobre la siempre existente y sencilla verdad". Tal es la verdad primera; de aquí que sea el objeto de la fe.

Respuesta. Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo materialmente conocido, que es como su objeto material, y aquello por lo que éste es conocido, o la razón formal del objeto; como en la geometría las conclusiones son lo material-

[a] *Sent.* 3 d.24 a.1 q.1; *De verit.* q.14 a.8; *De virtut.* q.4 a.1.

[1] § 4: MG 3,872; S.Th., lect.5.

mente sabido y la razón formal de saberlas son los medios de la demostración. Así, en la fe, la razón formal del objeto es la verdad primera, pues la fe, de que hablamos, no asiente a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios; por eso se apoya en la misma verdad divina como en su medio. Mas, atendiendo a todo aquello que materialmente cree la fe, no es sólo Dios, sino muchas otras cosas. Pero estas mismas cosas no caen bajo el asentimiento de fe si de alguna manera no dicen orden a El, en cuanto que por ciertos efectos de la divinidad es ayudado el hombre a tender a la divina fruición. Así, pues, aun bajo este aspecto es la verdad primera de algún modo el objeto de la fe, pues nada cae bajo la fe si no está ordenado a Dios; como la salud es el objeto de la medicina, que todo lo considera en relación con ella.

scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum: sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Soluciones. 1. Las verdades referentes a la humanidad de Cristo, a los sacramentos de la Iglesia y a cualquier criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios. Por eso asentimos también a ella en virtud de la divina verdad.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide inquantum per hoc ordinamur ad Deum. Et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

2. Lo mismo se ha de responder a la dificultad segunda sobre todo lo que se enseña en la Sagrada Escritura.

Et similiter dicendum est ad secundum, de omnibus illis, quae in sacra Scriptura traduntur.

3. La caridad ama también al prójimo por Dios, y así su objeto es con propiedad el mismo Dios, como adelante se verá.

Ad tertium dicendum quod etiam caritas diligit proximum propter Deum; et sic obiectum eius proprie est ipse Deus, ut infra dicetur (q.25 a.1).

ARTICULO 2

Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis [a]

Si el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

1. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est (a.1). Sed prima veritas est aliquid incomplexum. Ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

2. Praeterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, «Credo in Deum omnipotentem». Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Praeterea, fidei succedit visio; secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Sed visio patriae est de incomplexo: cum sit ipsius divinae essentiae. Ergo etiam fides viae.

Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt eiusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita obiectum fidei, cum fides sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in Primo dictum est (q.85 a.5). Et ideo ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem: sicut e converso

Dificultades. Parece que el objeto de la fe no sea algo complejo en forma de enunciado.

1. Si el objeto de la fe es la verdad primera y es ésta algo incomplejo, resulta no ser complejo el objeto de la *fe*.

2. En el símbolo se expone la fe. Mas en él no se proponen enunciados, sino las mismas realidades; no se dice allí que Dios es omnipotente, sino "Creo en Dios todopoderoso"; luego el objeto de la fe no es el enunciado, sino la cosa.

3. A la fe sucede la visión, pues se dice: "Ahora vemos en enigma, por espejo; después, cara a cara". Mas ésta es visión de incomplejo, pues lo es la divina esencia; de aquí que también lo sea el objeto de la fe presente.

Por otra parte, la fe es algo medio entre la ciencia y la opinión; y el medio y los extremos son del mismo género. Y como la ciencia y la opinión versan sobre enunciables, así también la fe, cuyo objeto será, por lo tanto, algo complejo.

Respuesta. Lo conocido está en el cognoscente a modo de éste. Y es propio del entendimiento humano conocer la verdad por composición y división. Por eso, lo que es de suyo simple lo conoce con cierta complejidad; al contrario del entendimiento divino, el cual entiende incomplejamente lo complejo. En consecuencia, puédese considerar de dos mo-

[a] *Sent.*, 1 d.41 expos.tex.; 3 d.24 a.1 q.2; *De verit.* q.14 a.8 ad 5.12; a.12.

dos el objeto de la fe: uno, por parte del objeto creído, y entonces es algo incomplejo, es decir, la cosa misma que se cree. Otro modo es por parte del creyente, y bajo este aspecto el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado. Por eso tuvieron en parte razón ambas opiniones encontradas en que se dividieron los antiguos, pues de algún modo las dos son verdaderas.

Soluciones. 1. La razón dada procede del objeto de la fe bajo el aspecto de la verdad creída.

2. En el símbolo se proponen las verdades de fe en cuanto en ellas termina el acto del creyente, como se ve por el mismo modo de hablar. Mas el acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la cosa, ya que no formamos enunciados sino para alcanzar conocimento de las cosas; como así ocurre en la ciencia y lo mismo en la fe.

3. La visión de la patria será visión de la verdad primera como en sí es, según se dice: "Cuando pareciere, le seremos semejantes, porque le veremos como es". De aquí que tal visión no será por enunciados, sino por simple inteligencia. Mas por la fe no vemos en sí la verdad primera; por eso no es la misma razón.

intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae: et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis: et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos [2] et secundum aliquid utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditae.

Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides inquantum ad ea terminatur actus credentis: ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide.

Ad tertium dicendum quod visio patriae erit veritatis primae secundum quod in se est: secundum illud I Io. 3,2: «Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est». Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est. Unde non est similis ratio.

ARTICULO 3

Utrum fidei possit subesse falsum [a]

Si la fe puede recaer sobre algo falso

Dificultades. Parece que la fe puede recaer sobre algo falso.

1. La fe se enumera con la esperanza y la caridad. Mas si la espe-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum.

1. **Fides enim condividitur spei et caritati. Sed spei potest ali-**

[2] PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono* (fol.118v), et GUILELMUS ALTISSIODOR., *Summa aurea* 3 tr.3 c.2 q.2.

[a] *Sent.* 3 d.24 a.1 q.3.

quid subesse falsum: multi enim sperant se habituros vitam aeternam qui non habebunt. Similiter etiam et caritati: multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo etiam fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Praeterea, Abraham credidit Christum nasciturum: secundum illud Io. 8,56: «Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum». Sed post tempus Abrahae Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit: et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Praeterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus, et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii. Sed Christo iam nato, antequam praedicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Praeterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub Sacramento Altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum secundum quod est malum intellectus: ut patet per Philosophum, in VI «Ethic.» [1]. Sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit (q.4 a.2,5). Ergo ei non potest subesse falsum.

Respondeo dicendum quod nihil subest alicui potentiae vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti: sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem (a.1) quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima. Unde nihil pot-

ranza puede recaer sobre algo falso, pues muchos esperan alcanzar la vida eterna y no la alcanzan, y si, del mismo modo, puede acontecer falsedad en la caridad, que ama a quienes, no siéndolo, son reputados por buenos, síguese que la fe puede recaer sobre algo falso.

2. Abrahán creyó que Cristo había de nacer, pues "Abrahán, vuestro padre, gozóse con la vista de mi día". Ahora bien, Dios pudo no haberse encarnado después del tiempo de Abrahán, pues por sola su voluntad tomó carne; y entonces sería falso lo que Abrahán de Cristo creyó. Puede, por tanto la fe sufrir falsedad.

3. Tuvieron fe los antiguos en que Cristo nacería, cuya creencia perduró en muchos hasta la predicación del Evangelio. Pero antes de que empezara a predicar era falso que había de nacer; pues ya había nacido Cristo; de ahí que la fe pueda sufrir error.

4. Entre lo concerniente a la fe está creer que en el sacramento del altar se contiene el verdadero cuerpo de Cristo. Ahora bien, puede acaecer, en una consagración no válida, que no esté allí sino sólo el pan. Luego la fe puede recaer sobre algo falso.

Por otra parte, ninguna de las virtudes que perfeccionan al entendimiento dice orden a lo falso, por cuanto éste es su mal, como prueba el Filósofo. Siendo la fe una de ellas, como se demostrará, no puede recaer sobre algún error.

Respuesta. Nada cae bajo una potencia, hábito o acto sino mediante la razón formal de su objeto; como no se percibe el color sino por la luz, y la conclusión sino por el medio de la demostración. Hemos dicho que la razón formal del objeto de la fe es la verdad primera; en consecuencia, nada puede recaer bu-

[1] C.2 n.6,3 (Bk 1139b13; a27): S.Th., lect.2.

jo la fe que no esté sometido a la luz de la verdad primera, bajo la cual no puede recaer la falsedad, como tampoco el no-ente bajo el ente, ni el mal bajo la bondad. Síguese, en consecuencia, que bajo la luz de la fe no puede recaer nada falso.

Soluciones. 1. Siendo la verdad un bien del entendimiento y no de la potencia apetitiva, se sigue que toda virtud que lo perfecciona excluye totalmente lo falso, por ser esencial a la virtud decir sólo orden al bien. Mas las virtudes perfectivas de la parte apetitiva no excluyen totalmente lo falso, ya que se puede obrar con justicia o con templanza y tener falso concepto acerca de lo que se obra. Por eso no puede ser la misma razón para la fe, que perfecciona el entendimiento, que para la esperanza y la caridad, perfectivas del apetito.

Pero ni aun la esperanza recae sobre lo falso; nadie, en efecto, espera conseguir la vida eterna por propio esfuerzo, pues esto sería presunción, sino con auxilio de la gracia divina, en la cual, si persevera, la conseguirá infaliblemente. — Y del mismo modo la caridad, a la cual corresponde amar a Dios en toda criatura y no atañe a ella si Dios está o no en aquel a quien por El ama.

2. Absolutamente hablando, era posible que Dios no se encarnara aún después de la época de Abrahán; más en cuanto objeto de la presciencia divina, recibía este hecho futuro una necesidad de infalibilidad, como queda dicho. Y es de este modo como cae bajo la fe, y así no podía ser falso.

3. Pertenecía a la fe de tal creyente, después del nacimiento de Cristo, creer que tal nacimiento iba a acontecer algún día; mas no era de fe esa determinación del tiempo en que se equivocaba, sino conjetura humana. Es, en efecto, posible que el creyente caiga en error por alguna conjetura humana. Pero es imposible cadere sub fide nisi inquantum stat sub veritate prima. Sub qua nullum falsum stare potest: sicut nec non-ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad primum ergo dicendum quod, quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivae virtutis, ideo omnes virtutes quae perficiunt intellectum excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere aliquam falsam opinionem habens de eo circa quod agit. Et ita, cum fides perficiat intellectum, spes autem et caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset praesumptionis), sed secundum auxilium gratiae: in qua si perseveraverit, omnino infallibiliter vitam aeternam consequetur.—Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit. Unde non refert ad caritatem utrum in isto sit Deus qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum quod Deum non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile etiam post tempus Abrahae. Sed secundum quod cadit sub praescientia divina, habet quandam necessitatem infallibilitatis, ut in Primo (q.14 a.13) dictum est. Et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad tertium dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoquo nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana. Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod

ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis vel illas: sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

posible que estime o juzgue tal falsedad por la fe.

4. La fe del creyente no se refiere a estas especies concretas de pan eucarístico, sino a la verdad general de que el cuerpo de Cristo está en las especies de pan sensible, rectamente consagrado. Por eso, cuando el pan no está rectamente consagrado, no por eso cae la fe en falsedad.

ARTICULO 4

Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum [a]

Si el objeto de la fe es algo visto

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei sit aliquid visum.

1. Dicit enim Dominus Thomae, Io. 20,29: «Quia vidisti me, credidisti». Ergo et de eodem est visio et fides.

2. Praeterea, Apostolus, I ad Cor. 13,12, dicit: «Videmus nunc per speculum in aenigmate». Et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur videtur.

3. Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Praeterea, quilibet sensus visus nominatur: ut Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» [b]. Sed fides est de auditis: secundum illud ad Rom. 10,17: «Fides ex auditu». Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 11,1, quod «fides est argumentum non apparentium».

Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per

Dificultades. Parece que el objeto de la fe es algo visto.

1. Dijo el Señor a Santo Tomás: "Porque me has visto, has creído". Luego se da visión y fe sobre lo mismo.

2. El apóstol San Pablo dice: "Vemos ahora por espejo, en enigma", y habla del conocimiento de fe. Así, pues, es visto lo mismo que es creído.

3. La fe es cierta luz espiritual. Mas, si con una luz siempre se ve algo, síguese que la fe es de cosas vistas.

4. Todo sentido es denominado vista, según San Agustín. Mas la fe es de cosas oídas, por aquello de: "La fe es por el oído"; de aquí que sea de cosa vista.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La fe es la convicción de lo que no vemos".

Respuesta. La fe implica asentimiento del entendimiento a lo creído. Mas de dos maneras asiente el entendimiento: una, siendo movido por el objeto mismo, el cual es conocido,

[a] *Sent.* 3 d.24 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.9; *In Hebr.* 11 lect.1.

[b] *Sermo ad popul.* serm.112 c.6: ML. 38,646.

bien en sí mismo, como en los primeros principios sobre que versa el entendimiento; o bien es conocido por otro, como en las conclusiones sobre que versa la ciencia. De otro segundo modo, asiente el entendimiento, no porque sea suficientemente movido por el propio objeto, sino que se inclina voluntariamente a una parte más que a otra por cierta elección. Tal asentimiento, si es con duda y miedo de la otra parte, constituye la opinión, y fe si con certeza y sin temor. Y puesto que ver es de aquellas cosas que mueven por sí mismas nuestro entendimiento o sentido a su conocimiento, es claro que no se da fe ni opinión de cosa vista por el sentido o el entendimiento.

Soluciones. El apóstol Santo Tomás "vió una cosa y creyó otra. Vió al hombre y, creyendo en Dios, lo confesó diciendo: "Señor mío y Dios mío".

2. Todo lo que encierra la fe puédese considerar de dos maneras, sea en especial, y entonces no puede ser a la vez visto y creído, como queda dicho, o bien en general, bajo la razón común de creíble, y de este modo las cosas de la fe son vistas por el creyente; pues no creería si no viera que ellas deben ser creídas, bien por la evidencia de los signos o por otros motivos semejantes.

3. La luz de la fe hace ver que son creíbles las verdades reveladas que son creídas. Así como por los otros hábitos virtuosos ve el hombre lo que le es conveniente según ellos, así también, por el hábito de fe su mente se inclina a asentir a todo lo concerniente a la recta fe y no a otras cosas.

4. El oído es de las palabras significativas de los objetos de fe y no de las cosas mismas sobre que ésta reçae. No es necesario, por lo tanto, que esas cosas sean vistas.

seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio: si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod Thomas «aliud vidit et aliud credidit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit: Dominus meus et Deus meus»[6].

Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari *possunt*. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est (in c). Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis.

Ad quartum dicendum quod auditus est verborum significantium ea quae sunt fidei: non autem est ipsarum rerum de quibus est fides. Et sic non oportet ut huiusmodi res sint visae.

[6] GREGORIUS, *In Evang.* l.2 homil.26: ML. 76,1202.

ARTICULO 5

Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita [a]

Si las verdades de fe pueden ser objeto de la ciencia

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt fidei possint esse scita.

1. Ea enim quae non sciuntur videntur esse ignorata: quia ignorantia scientiae opponitur. Sed ea quae sunt fidei non sunt ignorata: horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud I ad Tim. 1,13: «Ignorans feci in incredulitate mea». Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

2. Praeterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quae sunt fidei a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

3. Praeterea, ea quae demonstrative probantur sunt scita: quia demonstratio est «syllogismus faciens scire». Sed quaedam quae in fide continentur sunt demonstrative probata a philosophis: sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia huiusmodi. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

4. Praeterea, opinio plus distat a scientia quam fides: cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed «opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem», ut dicitur I «Poster.» [a]. Ergo etiam fides et scientia.

Sed contra est quod Gregorius dicit (nt.5), quod «apparentia non habent fidem, sed agnitionem». Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quae

Dificultades. Parece que las verdades de fe pueden ser conocidas por la ciencia.

1. Todo aquello que no se sabe se ignora, pues la ignorancia se opone a la ciencia. Ahora bien, las verdades de la fe no son ignoradas. La ignorancia, en efecto, es propia de la infidelidad, según leemos en San Pablo: "Lo hacía por ignorancia en mi incredulidad". Luego las cosas que son de fe pueden también ser conocidas.

2. La ciencia se adquiere por demostración. Pero los autores sagrados aducen pruebas respecto de las verdades de fe. Luego las verdades de fe pueden ser también objeto de ciencia.

3. Son verdades de ciencia las que han sido probadas por demostración, pues la demostración es "el silogismo generador de la ciencia". Mas hay objetos de fe que han sido probados demostrativamente por los filósofos; así, que Dios existe, que es uno, etc. Luego las verdades de fe pueden ser también conocidas científicamente.

4. La opinión dista más de la ciencia que de la fe, pues la fe media entre la opinión y la ciencia. Ahora bien, "la opinión y la ciencia—dice Aristóteles—pueden versar en cierta manera sobre lo mismo". Luego también la fe y la ciencia.

Por otra parte, dice San Gregorio que "sobre las cosas manifiestas no cabe fe, sino conocimiento". Mas las cosas de fe no tienen evidencia

---

[a] 1-2 q.67 a.3; *Sent.* 3 d.24 a.2 q.2; *De verit.* q.14 a.9; *In Heb.* 11 lect.1

[a] C.33 n.6 (Bk 89a35): S.Th., lect.44.

y sí, en cambio, las verdades de la ciencia. Luego el objeto de ciencia no puede ser objeto de fe.

Respuesta. Toda ciencia tiene su origen en principios evidentes en sí mismos y, por lo tanto, vistos. Es, pues, necesario que cuanto conocemos científicamente sea visto en alguna manera. Ahora bien, no es posible—según probamos arriba—que una misma cosa sea por un mismo sujeto creída y vista al mismo tiempo. Por consiguiente, es asimismo imposible que una misma realidad sea por un mismo sujeto conocida y creída.

Puede, sin embargo, acaecer que lo que para uno es visto o sabido, sea creído para otro. En efecto, cuanto ahora creemos sobre la Trinidad esperamos verlo en el futuro, conforme a las palabras de San Pablo: "Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara". Esta visión es ya realidad para los ángeles, pues lo que nosotros creemos ellos lo ven. Igualmente puede ocurrir que lo que es visto o sabido por un hombre, aun en estado de viador, sea por otro creído, por no conocerlo demostrativamente. No obstante, lo que comúnmente se propone a todos los hombres como materia de fe es en general desconocido. Estas son las verdades que caen absolutamente bajo la fe. Por lo tanto, no se tiene fe y ciencia de un mismo objeto.

Soluciones. 1. Los infieles ignoran cuanto concierne a la fe, pues ni ven o conocen las verdades de fe en sí mismas ni las conocen como creíbles. Los fieles, sin embargo, tienen conocimiento de ellas no por demostración, sino en cuanto que por la luz de la fe ven que deben ser creídas.

2. Las razones que aducen los santos para probar las verdades de fe no son demostraciones, sino ciertas persuasiones que manifiestan no

sunt scita habent agnitionem. Ergo de his quae sunt scita non potest esse fides.

Respondeo dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum, sicut supra (a.4) dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum.

Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Ea enim quae de Trinitate credimus nos visuros speramus, secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem»: quam quidem visionem iam angeli habent: unde quod nos credimus illi vident. Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum quod infidelis eorum quae sunt fidei ignorantiam habent: quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed inquantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est (a.4 ad 3).

Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam mani-

festantes non esse impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae: sicut Dionysius dicit, 2 cap. «De div. nom.» [1]. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio Operis dictum est (1 q.1 a.2).

Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes: sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, sicut et nunc (in c) dictum est de scientia et fide. Sed ab uno et eodem potest quidem haberi fides et scientia de eodem secundum quid, scilicet subiecto, sed non secundum idem: potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide, alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossi-

ser imposible lo que en la fe se propone. Pueden asimismo proceder de los principios de fe, es decir, de la autoridad de la Sagrada Escritura, como enseña Dionisio. Por esos principios se demuestra una verdad para los fieles, como se demuestra en la razón natural por los principios naturalmente evidentes. De ahí que también sea ciencia la teología, según probamos al principio de la obra.

3. Las cosas que pueden probarse demostrativamente son incluídas entre las materias de fe, no porque sobre ellas verse específicamente la fe de todos, sino porque se preexigen a las verdades de fe y deben ser presupuestos por ella, al menos en los que carecen de su demostración.

4. Como allí mismo dice el Filósofo, sobre un mismo y único objeto caben en hombres diversos la ciencia y la opinión. Otro tanto, acabamos de ver ahora, sucede con la ciencia y la fe. Pero un solo hombre puede tener sobre un mismo objeto fe y ciencia, aunque sólo parcialmente y no según la misma formalidad. Puede, efectivamente, suceder que sobre una e idéntica realidad uno tenga ciencia de una cosa y opinión de otra. Igualmente puede uno saber por demostración que Dios es uno y creer que es trino. Sin embargo, sobre una misma cosa y bajo la misma formalidad no puede darse a un tiempo en un solo hombre la ciencia ni con la opinión ni con la fe, si bien por razones diferentes. La ciencia no puede darse a un tiempo con la opinión en una materia formalmente la misma, porque es esencial a la ciencia que aquello que se conoce se juzgue imposible ser de otro modo, mientras que de la esencia de la opinión es juzgar que aquello que uno conoce puede ser de otra manera. Ahora bien, lo que se admite por fe, dada la certeza de la misma, se considera imposible pueda ser de otra manera. Mas esto no prueba

[1] § 2: MG 3,640; S.Th., lect.1

que una cosa pueda ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto objeto de ciencia y de fe, porque lo conocido científicamente es visto, y lo creído no es—como queda dicho—objeto de visión.

bile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum, ut dictum est (in c).

ARTICULO 6

Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda [a]

Si las verdades creíbles deben dividirse en algunos artículos

Dificultades. Parece que las verdades de fe no deben ser divididas en algunos artículos.

1. La fe comprende todo cuanto se contiene en las Sagradas Escrituras. Ahora bien, esto no puede ser reducido, debido a su copiosidad, a un número determinado. Luego resulta superflua tal división de la fe en artículos.

2. La división material, cuando puede extenderse infinitamente, debe ser dejada de lado por el arte. Mas la razón formal del objeto de fe—dijimos arriba—es una e indivisible, a saber, la verdad primera. Por lo tanto, no puede sufrir división la materia de fe atendiendo a su razón formal. Luego debe ser abandonada toda distinción material en artículos.

3. Según algunos, el artículo es "una verdad indivisible sobre Dios que nos obliga a creer". Ahora bien, el creer es algo voluntario, pues, como afirma San Agustín, "nadie cree sino por propia voluntad". Luego parece sin fundamento la división de la fe en artículos.

4. Por otra parte, dice San Isidoro que "artículo es la percepción de la verdad divina que nos mueve

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda.

1. **Eorum enim omnium quae in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.**

2. **Praeterea, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte praetermittenda. Sed formalis ratio obiecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra (a.1) dictum est, scilicet veritas prima: et sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo praetermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.**

3. **Praeterea, sicut a quibusdam dicitur, articulus est «indivisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum» [8]. Sed credere est voluntarium: quia, sicut Augustinus dicit [9], «nullus credit nisi volens». Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.**

Sed contra est quod Isidorus dicit: «Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» [10]. Sed perceptio divinae ve-

[a] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 q.4; a.2 ad 6; *In I Cor.* 15 lect.1.

[8] Cf. GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.3 tr.3 c.2 q.1; PRAEPOSITINUS, *Summa* (fol.132r); PHILIPPUM CANCELARIUM, *Summa de bono* (fol.85v)

[9] *In Io.* 6,44 tr.26: ML 35,1607.

[10] Cf. PHILIPP. CANCELARIUM, l.c., tit.8.

ritatis competit nobis secundum distinctionem quandam: quae enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

Respondeo dicendum quod nomen «articuli» ex graeco videtur esse derivatum, «Arthron» enim in graeco, quod in latino «articulus» dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum. Et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes; dicit enim Tullius, in IV «Rhet.», c.19, quod «articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo: Acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti». Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem.

Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra (a.4) dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid specialis rationis non visum, ibi est specialis articulus: ubi autem multa secundum eandem rationem sunt incognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit: et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile aliud suscipere: et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

hacia ella". Mas nosotros solamente podemos percibir la verdad divina por partes, pues todo cuanto es uno en Dios se halla en nuestro entendimiento multiplicado. Luego la materia de fe debe dividirse en artículos.

Respuesta. El nombre de artículo parece provenir del griego. "Arthron" en griego, en latín "articulus", y significa la adaptación de partes distintas. Así se llaman articulaciones de los miembros a las partes del cuerpo que mutuamente se entrelazan. Igualmente en gramática llaman los griegos artículos a ciertas partes de la oración que, unidas a otras dicciones, expresan su género, número o caso. Se llaman también artículos en retórica a ciertas adaptaciones de partes. Dice, en efecto, Cicerón que "tiene lugar el artículo cuando, en oración cortada, cada palabra va separada por intervalos, del siguiente modo: Has aterrado a tus enemigos con dureza, con la palabra, con el rostro". Por lo tanto, distribuir en artículos la fe cristiana significa dividirla en ciertas partes con una trabazón mutua.

Como probamos arriba, el objeto de fe es algo no visto referente a la verdad divina. Por lo tanto, donde encontráremos en la verdad divina una razón especial de inevidente, allí se dará un artículo distinto; mas donde halláremos multiplicidad de objetos desconocidos para nosotros por un mismo motivo, en ello no se han de distinguir artículos. Así, hay una dificultad especial en ver que Dios ha padecido y en que, una vez muerto, ha resucitado. Por eso el artículo de la resurrección es distinto del de la pasión. Pero que Dios ha padecido, muerto y sido sepultado, encierra una misma dificultad, de manera que, recibida una de estas verdades, no resulta difícil admitir las demás. He ahí por qué todos ellos se incluyen en un solo artículo.

Soluciones. 1. Hay verdades que son objeto de la fe por sí mismas; sobre otras, en cambio, versa la fe, no directamente, sino en orden a las primeras. También en una ciencia hay cosas que se proponen como directamente intentadas, mientras otras sólo se proponen para manifestar aquéllas. Mas la fe versa principalmente sobre las cosas que esperamos ver en la patria, como dice el Apóstol: "Es la fe la firme seguridad de lo que esperamos". Pertenecen, pues, por sí mismas a la fe todas aquellas cosas que nos ordenan directamente a la vida eterna; así, la existencia de la Trinidad, la omnipotencia de Dios, el misterio de la encarnación del Señor, etc. Y respecto de estos misterios se distinguen los artículos de la fe. Pero otras verdades se proponen en la Sagrada Escritura no como principalmente intentadas, sino para manifestación de los anteriores; así que Abrahán tuvo dos hijos; que al contacto con los huesos de Eliseo fué resucitado un muerto, y hechos análogos que se narran en la Escritura en orden a la manifestación de la majestad divina o de la encarnación de Cristo. Y respecto de ellos no se deben distinguir artículos.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt credibilia de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in aliis scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Heb. 11,1: «Fides est substantia sperandarum rerum»; ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres Personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus [1], et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi. Et secundum talia non oportet articulos distinguere.

2. La razón formal del objeto de la fe puede tomarse en dos sentidos. Primero, por parte de la cosa creída. Entonces la razón formal de todas las verdades de fe es una, la verdad primera. Por este lado no cabe división de artículos. Segundo, por orden a nosotros. Entonces la razón formal del objeto de fe es la condición de no visto. Y en este sentido es como se distinguen los artículos de la fe, según probamos.

Ad secundum dicendum quod ratio formalis obiecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae. Et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima. Et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra. Et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum. Et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est (in c).

3. Se da esa definición del artículo más por cierta etimología del nombre en su derivación latina que por su auténtico significado, procedente del griego. No es por ello de gran valor.—Puede decirse, sin embargo,

Ad tertium dicendum quod illa definitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis prout habet derivationem latinam, quam secundum eius veram significationem prout a graeco derivatur. Unde non est mag-

[1] Gen. 16,15; 21,2; Gal. 4,22; 4 Reg. 13,21.

ni ponderis.—Potest tamen dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia «accedentem ad Deum oportet credere», et «sine fide impossibile est placere Deo», ut Apostolus dicit, Heb. 11,6.

que, si bien a creer nadie está obligado por necesidad de coacción, está ligado, en cambio, por necesidad de fin, según lo dice el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea", y "sin la fe es imposible agradar a Dios".

ARTICULO 7

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint [a]

Si los artículos de la fe han ido aumentando en el decurso de los tiempos

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem.

1. Quia, ut Apostolus dicit, ad Heb. 11,1, «fides est substantia sperandarum rerum». Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Praeterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt: ut patet per Philosophum, in II «Metaphys.» [12]. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo: «Dei enim donum est», ut dicitur Eph. 2,8. Cum igitur in Deum nullus defectus scientiae cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Praeterea, operatio gratiae non minus ordinate procedit quam operatio naturae. Sed natura semper initium sumit a perfectis: ut Boetius dicit, in libro «De consol.» [13]. Ergo etiam videtur quod operatio gratiae a perfectis initium sumpserit, ita quod illi qui

¡Dificultades. Parece que los artículos de la fe no han aumentado en el decurso de los tiempos.

1. Como dice el Apóstol, "la fe es la firme seguridad de lo que esperamos". Ahora bien, las cosas que esperamos son siempre las mismas; luego también las cosas que creemos.

2. Las ciencias elaboradas por el hombre —enseña Aristóteles— han sido susceptibles de aumento en el decurso de los tiempos debido al deficiente conocimiento en los que primero las inventaron. Pero la doctrina de la fe no ha sido construida por el hombre, sino dada por Dios. "Es un don de Dios", leemos en San Pablo. Por lo tanto, no siendo posible en Dios defecto alguno de conocimiento, parece que el conocimiento de las verdades de fe debiera ser perfecto desde un principio y que no haya aumentado con el tiempo.

3. La acción de la gracia no procede menos ordenadamente que la acción de la naturaleza. Ahora bien —como afirma Boecio—, la naturaleza siempre comienza por lo más perfecto. Luego también la operación de la gracia debiera comenzar

---

[a] Infra q.2 a.7; q.174 a.6; *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.1.

[12] L.1a c.1 n.1,3 (Bk 993a30; bii); S.Th., lect.1.

[13] L.3 prosa 10: ML 63,764.

por lo más perfecto, de modo que quienes transmitieron primero la fe la conocieron a la perfección.

4. Como la fe de Cristo llega a nosotros por los apóstoles, así también en el Antiguo Testamento el conocimiento de la fe llega a los últimos Padres a través de los primeros, conforme a lo escrito en el Deuteronomio: "Pregunta a tu padre, y te enseñará". Ahora bien, los apóstoles fueron plenamente instruídos en los misterios. Ellos recibieron—como dice la Glosa sobre el texto a los Romanos: "Nosotros tenemos las primicias del Espíritu Santo",—"los primeros en el tiempo y en más abundancia que los demás". Luego parece que el conocimiento de la fe no ha aumentado en la sucesión de los tiempos.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la ciencia de los Santos Padres fué aumentando en conformidad con el tiempo, y cuanto más cercanos estuvieron al advenimiento del Salvador, más plenamente percibieron los sacramentos de la salud".

Respuesta. En la doctrina de la fe, los artículos ejercen una función similar a la de los principios en sí evidentes respecto de la doctrina elaborada por la razón natural. Entre estos principios existe cierto orden, de forma que unos se hallan contenidos implícitamente en los otros, y todos ellos—según enseña el Filósofo—se reducen, últimamente a éste: "Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo". De un modo similar, todos los artículos se hallan contenidos en las dos primeras verdades de fe, a saber, que Dios existe y que tiene providencia de la salvación de los hombres, conforme enseña el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan". Efectivamente, en el ser divi-

primo tradiderunt fidem perfectissime eam cognoverunt.

4. Praeterea, sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores Patres ad posteriores devenit cognitio fidei: secundum illud Deut. 32,7: «Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi». Sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim, «sicut tempore prius, ita et ceteris abundantius», ut dicit Glossa [14], super illud Rom. 8,23, «nos ipsi primitias Spiritus habentes». Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est quod Gregorius dicit [15], quod «secundum incrementa temporum crevit scientia Sanctorum Patrum: et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt».

Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, «Impossibile est simul affirmare et negare», ut patet per Philosophum, in IV «Metaphys.» [16]. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem: secundum illud ad Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit». In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nos-

[14] *Interl.* et LOMBARDI: ML 191,1444.
[15] *In Ez.* l.2 homil.16: ML 76,980.
[16] L.3 c.6 n.9 (BK 1011b20): S.TH., lect.6.

tra beatitudo consistit: in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit, Ex. 6,2-3 (cf. 3,6; 4,5): «Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob: et nomen meum Adonai non indicavi eis». Et David dicit (Ps. 118,100): «Super senes intellexi». Et Apostolus dicit, ad Eph. 3,5: «Aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius et prophetis».

Ad primum ergo dicendum quod semper fuerunt eadem speranda apud omnes. Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores: unde Apostolus dicit, ad Heb. 11,13: «Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas respicientes». Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur. Et ideo bona speranda distinctius cogno-

no se incluyen todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios, y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Y en la fe en la providencia se hallan contenidas todas las cosas que son dispensadas por Dios a los hombres en el tiempo y constituyen el camino para la bienaventuranza. De este modo, los artículos subsiguientes se hallan unos contenidos en los otros: en la fe de la redención del hombre está implícita la encarnación de Cristo, su pasión y los demás similares.

En consecuencia, por lo que respecta a la substancia de los artículos de la fe, no ha habido aumento con el correr de los tiempos, pues todo cuanto creyeron los Padres posteriores estaba incluido en la fe de los primeros, aunque implícitamente. Pero, en lo que respecta a la explicación de los mismos, ha crecido el número de artículos. En efecto, los últimos han conocido realidades que no conocían los primeros explícitamente. Por esto dice el Señor a Moisés: "Yo soy Yavé, yo me mostré a Abrahán, a Isaac y Jacob como El-Sadai, pero no les manifesté mi nombre". David, por su parte, escribe: "Soy más entendido que los ancianos". Y el Apóstol afirma: "No fué dado a conocer a las generaciones pasadas, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas, el misterio de Cristo".

Soluciones. 1. Los objetos de la esperanza han sido siempre los mismos. Mas, como los hombres han llegado a ellos a través de Cristo, cuanto más alejados de Cristo en el tiempo, más lejos estaban también de su consecución. He ahí por qué escribe el Apóstol: "En la fe murieron todos sin recibir las promesas, pero viéndolas de lejos". Ahora bien, cuanto más a distancia se miran las cosas, con menos distinción se aprecian. Por lo tanto, los bienes de la esperanza han sido más distintamente conocidos por quienes han es-

tado más cercanos a la venida de Cristo.

2. El conocimiento progresa de dos modos. Uno, por parte del que enseña, el cual, sea uno solo o varios, avanza en el conocimiento según la sucesión del tiempo. Tal es la razón del aumento de las ciencias inventadas por el hombre. Otro modo es por parte del que aprende. El maestro que conoce todo el arte, no lo enseña de una vez al alumno, porque no podría recibirlo, sino paulatinamente, adaptándose a su capacidad. Esta es la forma como progresaron los hombres en el conocimiento de la fe en el transcurso del tiempo. Por eso compara el Apóstol el estado del Antiguo Testamento al de la niñez.

3. En toda generación natural se exigen dos causas: el agente y la materia. Atendiendo al orden de la causa eficiente, es naturalmente primero lo que es más perfecto. En este sentido, la naturaleza comienza siempre por lo perfecto, pues los entes imperfectos no pueden alcanzar la perfección a no ser por otros seres perfectos preexistentes. Mas, atendiendo al orden de la causa material, es antes lo más imperfecto. Y según esto, la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. En la manifestación de la fe, Dios es como el agente que posee la ciencia perfecta desde la eternidad, mientras el hombre es como la materia que recibe el influjo de Dios. Por lo tanto, fué conveniente que el conocimiento de la fe en el hombre procediese de lo imperfecto a lo perfecto. Y, aunque entre los hombres algunos se hayan comportado como causas agentes por ser doctores de la fe, sin embargo, según dice San Pablo, "a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad". Por eso a los Padres, que instruían en la fe, se les comunicaba su conocimiento en la medida en que convenía enseñar al pueblo, bien claramente o bien en figura, según los tiempos.

verunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo, ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus sive plures, per temporum successionem. Et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanam inventis. Alio modo, ex parte addiscentis: sicut magister qui novit totam artem non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus, ad Gal. 3,24 sqq.; 4, comparat statum veteris Testamenti pueritiae.

Ad tertium dicendum quod ad generationem naturalem duae causae praeexiguntur, scilicet agens et materia. Secundum igitur ordinem causae agentis, naturaliter prius est quod est perfectius, et sic natura a perfectis sumit exordium: quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta praeexistentia. Secundum vero ordinem causae materialis, prius est quod est imperfectius: et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno: homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis. Et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen «manifestatio Spiritus datur talibus ad utilitatem communem», ut dicitur I ad Cor. 12,7. Et ideo tantum dabatur Patribus qui erant instructores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura.

Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiae facta est per Christum: unde et tempus eius dicitur «tempus plenitudinis», ad Gal. 4,4. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior.

4. La consumación última de la gracia fué realizada por Cristo. Por eso el tiempo de Cristo es llamado "plenitud de los tiempos". De ahí que los más cercanos a Cristo sean anteriores, como Juan Bautista; sean posteriores, como los apóstoles, conocieron más plenamente los misterios de la fe. Es lo que ocurre también en el hombre: su perfección está en la juventud, y cuanto más cercano, bien por razón de precedencia o de posterioridad, se halle a la juventud, más perfecto será su estado.

ARTICULO 8

Utrum articuli fidei convenienter enumerentur [a]

Si los artículos de la fe están debidamente enumerados

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur.

1. Ea enim quae possunt ratione demonstrativa sciri non pertinent ad fidem ut apud omnes sint credibilia, sicut supra dictum est (a.5 ad 3). Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem: unde et Philosophus hoc in XII «Metaphys.» [17] probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo Deum esse unum non debet poni unus articulus fidei.

2. Praeterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum omnipotentem, ita etiam quod credamus eum omnia scientem et omnibus providentem; et circa utrumquo eorum aliqui erraverunt [18]. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Praeterea, eadem est notitia Patris et Filii: secundum illud Io. 14,9: «Qui videt me videt et Patrem». Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre et Filio.

Dificultades. Parece que los artículos de la fe no están debidamente enumerados.

1. Todo cuanto puede saberse por demostración—según dijimos arriba—no compete a la fe, de manera que deba ser creído por todos. Ahora bien, la unidad de Dios puede saberse por demostración. Así la demuestra el Filósofo, y otros muchos filósofos han aducido pruebas sobre ello. Luego no debe ponerse como artículo de fe la unidad de Dios.

2. Así como es de necesidad de fe creer en Dios omnipotente, lo es también creer que es omnisciente y providente, habiéndose, además, dado errores sobre ambas verdades. Deberíase, pues, hacer mención, en los artículos, de la sabiduría y providencia divinas, como se hace de la omnipotencia.

3. El conocimiento del Padre y del Hijo es uno mismo, conforme se dice en San Juan: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre". Luego debería haber un solo artículo pa-

---

[a] *Sent* 3 d.25 q.1 a.2; *Expos in I. Decr.* c.2; *De art. fidei; Compend. theol.* c.217.
[17] L II c. 10 n.14 (Bk 1076a4): S.Th., lect.12.
[18] Cf. I q.14 a.6

ra el Padre y el Hijo, y, por idéntica razón, para el Espíritu Santo.

4. La persona del Padre no es menor que la del Hijo y la del Espíritu Santo. Mas para el Espíritu Santo, como también para la persona del Hijo, se establecen varios artículos. Luego igualmente sobre el Padre debían proponerse varios artículos.

5. Así como se apropian ciertos atributos a la persona del Padre y a la del Espíritu Santo, así también se apropian otros a la persona del Hijo por razón de su divinidad. Ahora bien, en los artículos figura una obra apropiada al Padre, la creación, y alguna otra apropiada al Espíritu Santo, "que habló por los profetas". Por lo tanto, debía figurar también alguna obra atribuida al Hijo por razón de su divinidad.

6. El sacramento de la Eucaristía envuelve una dificultad especial, mayor que muchos artículos. Luego debería establecerse un artículo especial sobre ella, por lo que no parece suficiente la enumeración de los artículos.

Por otra parte está la autoridad de la Iglesia, que los ha establecido así.

Respuesta. Pertenece de suyo a la fe aquello con cuya visión gozaremos en la vida eterna y cuanto nos encamina a ella. Dos cosas son las que se proponen para la visión de la gloria: lo oculto de la divinidad, cuya vista nos hará bienaventurados, y el misterio de la Humanidad de Cristo, "por quien hemos tenido el acceso a la gloria de los hijos de Dios", según el Apóstol. De ahí las palabras del Señor: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo". Consiguientemente, la primera división de las verdades de fe debe ser en unas que pertenecen a la gloria de la divinidad y otras que se refieren al misterio de la humanidad de Cristo, llamado por San Pablo "sacramento de la piedad".

tio; et, eadem ratione, de Spiritu Sancto.

4. Praeterea, persona Patris non est minor quam Filii et Spiritus Sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus Sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Praeterea, sicuti personae Patris et personae Spiritus Sancti aliquid appropriatur: ita et personae Filii secundum divinitatem. Sed in articulis ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui Sancto, scilicet quod «locutus est per prophetas». Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

6. Praeterea, sacramentum Eucharistiae specialem habet difficultatem prae multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis (D 86).

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.6 ad 1), illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur: scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem «in gloriam filiorum Dei accessum habemus», ut dicitur ad Rom. 5,2. Unde dicitur Io. 17,3: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Iesum Christum». Et ideo prima distinctio' credibilium est quod quaedam pertinent ad maiestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est «pietatis sacramentum», ut dicitur I ad Tim. 3,16.

Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, unitas divinitatis: et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, trinitas Personarum: et de hoc sunt tres articuli secundum tres Personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae: et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiae: et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriae: et sic ponitur alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate eius ex Virgine; tertius de passione eius et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium. Et sic in universo sunt quatuordecim.

Quidam [19] tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad divinitatem et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium Personarum comprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium Personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis coniungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum quod multa per fidem tenemus de Deo quae naturali ratione investigare philosophi non potuerunt: puta circa providentiam eius et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus. Quae omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Tres cosas se nos proponen sobre la divinidad para ser creídas. Primera, la unidad de Dios, y sobre ella el primer artículo. Segunda, la Trinidad de personas, y sobre ella tres artículos, conforme a las tres personas. Tercera, las obras propias de la divinidad. De éstas, una se refiere al ser de naturaleza: es el artículo sobre la creación; otra al ser de la gracia, y en un artículo se incluye todo lo pertinente a la santificación del hombre; por fin, la obra concerniente al ser de la gloria, y tenemos el artículo sobre la resurrección de la carne y la vida eterna. Son, pues, siete los artículos acerca de la divinidad.

De igual modo, son también siete los artículos sobre la humanidad de Cristo. El primero es el de la encarnación o concepción de Cristo; el segundo, el de su nacimiento de la Virgen; el tercero, el de su pasión, muerte y sepultura; el cuarto, el de su bajada a los infiernos; el quinto, el de su resurrección; el sexto, el de su ascensión; el séptimo, el de su venida y del juicio. Así, pues, en total son catorce.

Algunos, sin embargo, distinguen sólo doce artículos: seis referentes a la divinidad y otros seis a la humanidad. Los tres artículos de las tres Personas los juntan en uno, por ser uno mismo el conocimiento de las tres Personas. El artículo que se refiere a la glorificación lo dividen en dos: la resurrección de la carne y la gloria del alma. Igualmente forman uno solo de los artículos de la concepción y del nacimiento.

Soluciones. 1. Muchas son las cosas que de Dios conocemos por la fe y que no pudieron los filósofos investigar con la razón natural; así, su providencia, su omnipotencia y que sólo El debe recibir culto. Todo esto viene incluído en el artículo de la unidad de Dios.

[19] Cf. BONAVENT., *In Hexaem.* coll.8.

2. El nombre mismo de divinidad —dijimos en la Primera Parte— implica cierta providencia. Ahora bien, el poder en los seres intelectuales no obra sino en armonía con su voluntad y entendimiento. Por eso la omnipotencia de Dios incluye en cierta manera su omnisciencia y providencia universal. No podría, en efecto, obrar cuanto quisiera en los seres inferiores si no los conociera y no tuviera providencia de ellos.

3. El conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es uno mismo por lo que se refiere a la unidad de esencia. Por lo que respecta a la distinción de las Personas, que se funda en las relaciones de origen, sólo en cierto sentido en el conocimiento del Padre se incluye el conocimiento del Hijo, pues no sería Padre si no fuese por el Hijo, cuyo nexo es el Espíritu Santo. Movidos por esto obraron los que propusieron un solo artículo sobre las tres Personas. Pero, como sobre cada Persona cabe considerar diversos aspectos en los que se ha dado error, pueden establecerse tres artículos. Arrio, en efecto, creyó en el Padre omnipotente y eterno, pero no en el Hijo como igual y consustancial a El, y por ello fué necesaria la proposición de un artículo que determinara esto sobre la persona del Hijo. Por idéntica razón surgió un tercer artículo sobre el Espíritu Santo contra Macedonio.

Igualmente pueden incluirse bajo un solo artículo la concepción de Cristo y su nacimiento, la resurrección y la vida eterna, en cuanto se ordenan a una misma cosa. Pueden, bajo otro aspecto, distinguirse en cuanto que cada verdad en particular ofrece dificultades especiales.

4. El ser enviados para la santificación de las criaturas es algo que conviene al Hijo y al Espíritu Santo, y son muchas las cosas de fe que encierra este misterio. Por eso son más los artículos sobre el Hijo y el Espíritu Santo que sobre el Padre,

Ad secundum dicendum quod ipsum nomen divinitatis importat provisionem quandam, ut in Primo Libro dictum est (q.13 a.8). Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam: non enim posset omnia quae vellet in istis inferioribus agere nisi ea cognosceret et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum quod Patris et Filii et Spiritus Sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiae, quae pertinet ad primum articulum. Quantum vero ad distinctiones Personarum, quae est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii, non enim esset Pater si Filium non haberet: quorum nexus est Spiritus Sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium Personarum. Sed quia circa singulas Personas sunt aliqua attendenda circa quae contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus Personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem omnipotentem et aeternum, sed non credidit Filium coaequalem et consubstantialem Patri: et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus Sancti.

Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita aeterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur: et secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum quod Filio et Spiritui Sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plura credenda occurrunt. Et ideo circa personam Filii et Spiritus Sancti plures articuli multiplicantur quam circa personam Patris, qui nun-

quam mittitur, ut in Primo dictum est (q.43 a.4).

Ad quintum dicendum quod sanctificatio creaturae per gratiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum caritatis, quod appropriatur Spiritui Sancto, et per donum sapientiae, quod appropriatur Filio. Et ideo utrumque opus pertinet et ad Filium et ad Spiritum Sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum quod in sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est: et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis. Aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur: et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur.

el cual nunca es enviado, según probamos en la Primera Parte.

5. La santificación de la criatura por la gracia y su beatificación por la gloria es obra del don de la caridad, que se apropia al Espíritu Santo, y del don de la sabiduría, que se apropia al Hijo. De ahí que una y otra obra pertenezcan al Hijo y al Espíritu Santo por apropiación, según modalidades distintas.

6. En el sacramento de la Eucaristía pueden considerarse dos cosas. Una, el ser un sacramento, y en esto coincide con los otros efectos de la gracia santificante. Otra, el contener milagrosamente el cuerpo de Cristo, y así viene incluido en la omnipotencia, como se atribuyen también a la omnipotencia todos los otros milagros.

ARTICULO 9

Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur [a]

Si los artículos de la fe están debidamente reunidos en el símbolo

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

1. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet: dicitur enim Deut. 4,2: «Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo». Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Praeterea, sicut Apostolus dicit, ad Eph. 4,5: «una est fides». Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Praeterea, confessio fidei quae in symbolo continetur pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere «in Deum», sed solum illis qui

Dificultades. Parece que los artículos de la fe no están reunidos debidamente en el símbolo.

1. La Sagrada Escritura es la regla de fe a la que no es lícito añadir ni quitar nada, pues se lee en el Deuteronomio: "No añadáis nada a lo que yo os prescribo, ni nada quitéis". Por lo tanto, fué ilícita la constitución del símbolo como norma de fe después de escrita la Sagrada Escritura.

2. Como dice el Apóstol, "una es la fe". Pero el símbolo es la profesión de la fe. Luego es incongruente la transmisión de un símbolo múltiple.

3. La confesión de la fe, contenida en el credo, es común a todos los fieles. Ahora bien, no a todos los fieles conviene la fórmula creer "en

[a] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 q.3.

Dios", sino solamente a los que tienen fe formada. Luego resulta improcedente enseñar el símbolo de la fe bajo la fórmula "creo en un solo Dios".

4. La bajada a los infiernos es uno de los artículos de fe, como arriba dijimos. Mas en el símbolo de los Padres no se menciona el descenso a los infiernos. No parece, pues, haber sido bien hecha esta colección.

5. Dice San Agustín, exponiendo las palabras de Cristo "creéis en Dios, creed en mí"; que creemos a Pedro y a Pablo, pero no afirmamos que creemos si no es "en Dios". Ahora bien, siendo la Iglesia católica algo creado, parece impropio decir: "en la Iglesia una, santa, católica y apostólica".

6. El símbolo se expone para ser regla de fe. Mas la regla de fe debe proponerse a todos y públicamente. Por ello, todo símbolo debería ser cantado en la misa, como lo es el de los Padres, por lo que no parece conveniente la exposición de los artículos de la fe en el símbolo.

Por otra parte, la Iglesia universal no puede errar, porque es gobernada por el Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad. Así lo prometió el Señor a sus discípulos, diciendo: "Cuando viniere aquél, el Espíritu de Verdad, os guiará hacia la verdad completa". Ahora bien, el símbolo ha sido promulgado por la autoridad de la Iglesia universal. Por lo tanto, no hay en él nada inexacto.

Respuesta. Dice el Apóstol que "es preciso que quien se acerque a Dios crea". Y uno no puede creer si no se le propone la verdad a creer. Era, por consiguiente, necesario reducir a unidad toda la verdad, para su mejor proposición a todos y para que nadie careciera de la fe por ignorancia. Esta colección de las verdades de la fe ha recibido el nombre de "símbolo".

habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum: «Credo in unum Deum».

4. Praeterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra (a.8) dictum est. Sed in symbolo Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Praeterea, sicut Augustinus dicit [20], exponens illud Io. 14,1, «Creditis in Deum, et in me credite», «Petro» aut «Paulo» credimus, sed non dicimur credere nisi «in Deum». Cum igitur Ecclesia Catholica sit quoddam aliquid creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: «in unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam».

6. Praeterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi et publice. Quodlibet igitur symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis, Io. 16,13, dicens: «Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem». Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Heb. 11,6, «accedentem ad Deum oportet credere». Credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit veritatem fidei in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a fidei veritate deficeret. Et ab huiusmodi collectione sententiarum fidei nomen «symboli» est acceptum.

[20] *In Io.* tr.29: ML 35,1631.

Ad primum ergo dicendum quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum.

Ad secundum dicendum quod in omnibus symbolis eadem fidei veritas docetur. Sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola. Quae in nullo alio differunt nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia.

Ad tertium dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata: talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud haereticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam praedeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit, ut dictum est (ad 2).

Soluciones. 1. La verdad de fe se halla en la Sagrada Escritura muy dispersa, en formas variadas y en algunos textos obscuros. Por eso, para entresacar la verdad de fe de la Escritura Sagrada se requiere un largo estudio y ejercicio, que no pueden realizar todos aquellos a quienes es necesario conocer la verdad de la fe, pues la mayoría están ocupados en otros menesteres y no pueden dedicarse al estudio. Por eso fué necesario entresacar de la Sagrada Escritura un conjunto claro de verdades y proponerlas a todos para que las creyeran. Esto no es algo añadido a la misma Escritura, sino más bien tomado de ella.

2. En todos los símbolos se enseña la misma verdad de fe. Mas el pueblo debe ser instruído con más diligencia en las verdades de fe sobre las que se suscitan errores, para que no sea corrompida la fe de los sencillos por los herejes. Esta ha sido la causa de la formulación de varios símbolos, que no difieren sino en que en uno se explicitan más las verdades que el otro contiene implícitas, conforme lo exigían los ataques de los herejes.

3. La confesión de la fe se hace en el símbolo en persona de toda la Iglesia, que se halla unida por la fe. Y la fe de la Iglesia es una fe formada, la que se halla en todos los que en número y mérito pertenecen a la Iglesia. Por eso la confesión de la fe viene expresada en el símbolo conforme conviene a la fe formada, y a la vez para que, si algunos fieles carecen de fe formada, se esfuercen en conseguirla.

4. Sobre la bajada a los infiernos no existía error entre los herejes, por lo cual no fué necesaria su explicación. Por el mismo motivo no se repite en el símbolo de los Padres, sino que se supone determinado ya en el símbolo de los Apóstoles. Y es que un símbolo posterior no abroga el primero, sino que más bien lo expone, según dijimos.

5. Si se dijera: "Creo en la santa Iglesia católica", debería entenderse como si nuestra fe se refiriera al Espíritu Santo, en el sentido: "Creo en el Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia". Pero es mejor y más común la fórmula usada sin la preposición "en", como enseña también San León Papa, diciendo sencillamente "la santa Iglesia católica".

6. Como el símbolo de los Padres es declaración del símbolo de los Apóstoles y fué redactado después de divulgada la fe y teniendo paz la Iglesia, por eso se canta públicamente en la misa. En cambio, el símbolo de los Apóstoles, que fué compuesto en época de persecución y no siendo aún pública la fe, se reza privadamente en prima y en completas, como para hacer frente a las tinieblas de los errores pasados y futuros.

Ad quintum dicendum quod, si dicatur «in sanctam Ecclesiam catholicam», est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus: «Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam». Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi «in», sed simpliciter dicatur «sanctam Ecclesiam catholicam»: sicut etiam Leo Papa [2] dicit.

Ad sextum dicendum quod, quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide iam manifestata et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum praeteritorum et futurorum.

ARTICULO 10

Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare [a]

Si compete al Romano Pontífice la constitución del símbolo

Dificultades. Parece que no pertenece al Romano Pontífice ordenar el símbolo de la fe.

1. Es necesaria nueva institución del símbolo de la fe cuando lo exige la explicación de los artículos de la misma, como hemos dicho. En el Antiguo Testamento, los artículos recibían una mayor explicación en la sucesión del tiempo, porque la verdad de fe se manifestaba más según su mayor acercamiento a Cristo, co-

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non pertineat ad Summum Pontificem fidei symbolum ordinare.

1. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (a.9 ad 2). Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra (a.7) dictum est. Cessante

---

[a] Infra q.11 a.2 ad 3; *De pot.* q.10 a.4 ad 13.

[2] Rufinus, *In Symb. Apost.*: ML 21,373.

ergo tali causa in nova Lege, non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem Summi Pontificis pertinere nova symboli editio.

2. Praeterea illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia non subest potestati alicuius hominis. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiae. Dicitur enim in gestis primae Ephesinae synodi (act.6) quod, «perlecto symbolo Nicaenae synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter definitam a sanctis patribus qui in Nicaea congregati sunt cum Spiritu Sancto», et subditur anathematis poena; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi (act.5). Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem Summi Pontificis nova editio symboli.

3. Praeterea, Athanasius non fuit Summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha. Et tamen symbolum constituit quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad Summum Pontificem quam ad alios.

Sed contra est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate sollus Summi Pontificis potest congregari: ut habetur in «Decretis», dist.17 can.1. Ergo editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.9 ad 2), nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, «ad quem maiores et difmo arriba probamos. Pero habiendo cesado esa causa en la nueva ley, no deben hacerse mayores explicaciones de los artículos de la fe. Luego no parece que pertenezca a la autoridad del Sumo Pontífice toda nueva promulgación del símbolo.

2. Lo que está prohibido por la Iglesia universal bajo anatema, no se halla bajo el poder de hombre alguno. Ahora bien, toda nueva ordenación del símbolo se halla prohibida bajo anatema por la autoridad de la Iglesia universal. Se dice, en efecto, en las actas del concilio primero de Efeso: "Releído el símbolo del concilio de Nicea, decretó el santo sínodo que nadie se permita enseñar, escribir o componer otra fe que no sea la definida por los santos padres reunidos por el Espíritu Santo en Nicea"; y se añade la pena de anatema. Lo mismo se dice nuevamente en el concilio de Calcedonia. Luego parece que no cae bajo la autoridad del Sumo Pontífice hacer nueva redacción del símbolo.

3. San Atanasio no fué Sumo Pontífice, sino patriarca de Alejandría, y, sin embargo, compuso un símbolo que se canta en la Iglesia. Luego la composición del símbolo pertenece tanto al Sumo Pontífice como a los demás.

Por otra parte, la composición del símbolo se hizo en un concilio general. Mas esta clase de concilios sólo pueden reunirse por la autoridad del Sumo Pontífice. Luego una nueva proposición del símbolo pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice.

Respuesta. Una nueva redacción del símbolo, dejamos ya sentado, es necesaria para evitar los errores que surgen. Incumbirá, pues, la redacción del símbolo a la misma autoridad a la que pertenece determinar por sentencia las cosas de fe para que sean mantenidas inalterablemente por todos. Ahora bien, esto pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice, "a

quien conciernen—como se afirma en el decreto—las cuestiones mayores y más difíciles de la Iglesia". De ahí también que el Señor diga a Pedro, a quien constituyó en Pontífice Sumo: "Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos". La razón está en que una debe ser la fe de toda la Iglesia, según las palabras del Apóstol: "Que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cisma". Esto no podría salvarse si una cuestión sobre la fe, nacida de ella, no fuese sancionada por aquel que gobierna toda la Iglesia, para que sea así su sentencia mantenida firmemente por todos. Por consiguiente, a la autoridad exclusiva del Sumo Pontífice compete redactar un nuevo símbolo, como también las restantes cuestiones que conciernen a toda la Iglesia, como reunir el concilio general y otras.

difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur», ut dicitur in «decretis», dist.17 cn.5. Unde et Dominus, Lc. 22,32, Petro dixit, quem Summum Pontificem constituit: «Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos». Et huius ratio est quia una fides debet esse totius Ecclesiae: secundum illud I ad Cor. 1,10: «Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata». Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli: sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi.

Soluciones. 1. En la doctrina de Cristo y de los apóstoles está suficientemente explicada la verdad de fe. Mas, porque los hombres malvados "pervierten para su perdición", como se lee en San Pedro, la doctrina apostólica y las demás escrituras, es necesaria, en la sucesión de los tiempos, mayor explanación de la fe contra los errores que surgen.

2. La prohibición y mandato del concilio se refieren a las personas privadas, a quienes no concierne la determinación de la fe. Y es que la sentencia de un sínodo general no quita al siguiente la potestad de hacer una nueva declaración del símbolo que no contenga otra fe distinta, sino la misma más explícita. De esta forma han obrado todos los concilios, añadiendo alguna declaración a lo expuesto en el sínodo anterior, según lo pidiera la aparición de una nueva herejía. Y este poder pertenece al Sumo Pontífice, por cuya autoridad se reúne el sínodo y por cuya sentencia es confirmado.

3. San Atanasio no compuso la exposición de la fe en forma de sím-

Ad primum ergo dicendum quod in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras Scripturas «pervertunt ad sui ipsorum perditionem», sicut dicitur II Petr. ult., 16; ideo necessaria est, temporibus procedentibus, explanatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quaelibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod praecedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicuius haeresis insurgentis. Unde pertinet ad Summum Pontificem, cuius auctoritate synodus congregatur et eius sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum quod Athanasius non composuit, mani-

festationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cuiusdam doctrinae: ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breviter continebat, auctoritate Summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

bolo, sino en forma doctrinal, como consta por el mismo modo de hablar. Mas, como su doctrina contenía breve e íntegramente la verdad de la fe, fué aceptada por la autoridad del Sumo Pontífice para ser como la regla de fe.

EL ACTO INTERIOR DE LA FE

Según el plan previsto, se presenta ahora la consideración del acto de creer. El Angélico desdobla el tema en dos: el análisis del acto interior y el estudio del acto exterior de la fe (q.3). Este consiste en la *confesión* externa de la fe y supone ya toda la esencia de la actuación de la fe, que es interna y espiritual. El problema entero sobre el acto de creer va expuesto en la primera cuestión.

Según dijimos, entre los modernos el estudio de la fe comienza *por el acto;* se prefiere la consideración que parte del sujeto, o el método más psicológico y experimental, que es la vía subjetiva. Santo Tomás, con los buenos teólogos, ha seguido el orden que comienza por el objeto, la vía más objetiva y dogmática. No es sólo cuestión de gustos, sino de procedimiento más sistemático y seguro. Sin embargo, ambos aspectos convergen en lo mismo, ya que el acto y su objeto se condicionan e implican. No es, pues, posible separar del todo el estudio de uno y otro tema, pues daría lugar a inútiles repeticiones que aun son inevitables en esta metódica escolástica de separación de etapas y aspectos formales: objetos, actos, hábitos.

Los modernos prefieren la consideración más sintética y vital, la visión conjunta del tema en sus diversos planos. Por esto, siguiendo esta corriente, aquí también acumulamos conceptos y doctrinas que van dispersas en las cuestiones siguientes.

El contenido doctrinal de la cuestión atañe a lo que se llama hoy día la *psicología de la fe,* la que también se desenvuelve en las cuestiones sucesivas del *hábito o virtud de la fe* (q.4) y, sobre todo, del *sujeto de la fe* (q.5). No es menester decir que se trata de una psicología transcendente o *dogmática,* en cuya elaboración han intervenido tanto los supuestos o conocimientos psicológicos de la *mens* humana, en que se enraiza la fe, como los datos teológicos obtenidos de las fuentes de la revelación.

Pero Santo Tomás ha introducido en la cuestión dos elementos *morales* del acto de fe, que en su exposición obtienen mucha mayor amplitud. En efecto, la cuestión, en su estructura interna, se divide en dos partes desiguales:

1. *El acto de fe en su ser psicológico,* su naturaleza o esencia (a.1) y su división en partes cuasi integrales (a.2). Responde a la antigua cuestión que aparece en los sentenciarios desde P. Lombardo: *quid sit credere et quot modis dicatur.*

2. *El acto de fe en su ser moral.* El que a su vez se subdivide en dos partes: a). *Su obligación, o necesidad del acto de fe para salvarse, sea primero en general,* respecto del objeto primario (a.3) o del objeto accidental (q.1); *sea respecto del modo o necesidad de la fe explícita,*

en cuanto al objeto (q.5) y en cuanto a la universalidad de los creyentes (q.6); después, de la fe explícita en el misterio de Cristo (q.7) y de la Trinidad (a.8). b) *Su excelencia, o valor meritorio*, o del mérito del acto de fe en sí mismo (a.9) y respecto del objeto accidental (a.10).

I. Naturaleza del acto de la fe (a.1)

La brevedad de este artículo—que, no obstante, es fundamental y en él ha condensado el Angélico toda la estructura esencial del acto de creer—no da idea de la gran riqueza doctrinal con que, a lo largo de todo el trabajo, Santo Tomás ha perfilado los numerosos matices y aspectos de la *psicología* del acto de fe.

Pero es fácil rehacer *la síntesis doctrinal* que la teología actual comúnmente establece, a través de textos y fórmulas dispersas en otros varios lugares.

A) El dato dogmático. Género psicológico del acto de fe

Comenzando nuestra exposición por sus varias etapas, hemos de sentar ante todo *lo establecido dogmáticamente sobre la estructura esencial* del acto de creer. Y veremos que estos datos dogmáticos determinan sobre todo el *género psicológico*, el carácter *esencialmente intelectual* y *causalmente volitivo*, a la vez que su naturaleza ontológica, esencialmente *sobrenatural*.

Errores.—Las decisiones conciliares han definido el contenido básico de las fuentes reveladas sobre el acto de fe para oponerlo a las erróneas concepciones modernas.

Estos errores son casi los mismos que antes habíamos indicado en torno al objeto de la fe, pues son cuestiones mutuamente implicadas: quienes destruyen el motivo de la fe han de tener una falsa concepción sobre la estructura psicológica del acto.

Estos serán las falsas concepciones nacidas de la filosofía moderna: pues en la escolástica antigua sólo existió alguna *confusión entre el orden cognoscitivo y el orden afectivo en función de la fe*, que Santo Tomás se encargó de disipar.

Ya vimos antes los principales grupos de concepciones erróneas, las cuales no salvan tampoco la verdadera esencia del acto de fe. *Los racionalistas*, filósofos deístas, idealistas, naturalistas, etc., que niegan toda revelación positiva y toda posibilidad de comunicación sobrenatural de Dios al hombre, y siguen hablando de una *fe religiosa*, como equivalente a la ciencia de la religión natural. *Los semirracionalistas*, cuyos corifeos son los tres sacerdotes alemanes Hermes, Frohschammer, Günthor, condenados en las encíclicas de Pío IX y en el concilio Vaticano, quienes admiten la fe como un conocimiento y adhesión a la revelación divina, pero de carácter puramente racional, como certeza científica determinada por la demostración de los hechos revelados y verdades divinas, no como *asentimiento* voluntario a los misterios sobrenaturales por la autoridad de Dios.

En el polo opuesto están las corrientes que abocan hacia la *irracionalidad* del acto de fe: *el criticismo sentimentalista* de los protestantes liberales Schleiermacher, Harnack, Sabatier, etc., quienes, partiendo del agnosticismo kantiano, han derivado el concepto de la fe

cristiana hacia los estrechos límites de un *sentimiento religioso subjetivista y ciego*, negador de cualquier tipo de *asentimiento* a un orden objetivo de verdades transcendentes por una *autoridad* extrínseca. En esta misma línea, *el modernismo* acentuó aún más la tendencia agnóstica y subjetivista y la infiltró en el campo católico, forjando su concepto de la fe católica como *un ciego sentido religioso* que brota del fondo de la subconsciencia bajo la presión de cierta indigencia de lo divino, que son las aspiraciones afectivas superiores o inclinaciones morales del hombre, a las que da cuerpo formando símbolos conceptuales o creando los propios dogmas religiosos [1].

Lo *irracional* se acentúa sobre todo en las concepciones recientes sobre la fe, derivadas del *protestantismo*. Ya los autores de la Reforma que descomponían la fe cristiana en dos elementos: la *fides histórica*, o *fides dogmatum*, que nos traía el conocimiento de la historia evangélica, de los objetos de nuestra fe, y la *fides fiducialis*, negaban a la primera todo valor. Era un simple presupuesto de la verdadera *fides salvifica*, o fe virtud, consistente sólo en la *fiducia*, confianza y seguridad tranquila de que aquel conocimiento general de la virtud redentora de Cristo se aplica personalmente al alma. Sin esta fe fiducial, don divino y como posesión profética de la salud personal, aquella fe previa, o de simple conocimiento, queda, para los luteranos, sin significación alguna, pues que la tienen también los demonios e impíos. Con lo cual destruyen la *naturaleza intelectual* de la fe divina, reducida a una actividad de la voluntad o afectiva.

Con el luterano Kierkegaard, la fe fiducial de los reformadores, sometida al fermento del existencialismo agnóstico, ha llegado al extremo del *irracionalismo*. La actitud del creyente, para Kierkegaard, es la negación de toda objetiva cognoscibilidad de lo divino y sobrenatural, la renuncia de todas las pruebas objetivas de credibilidad, pues que su filosofía existencial nos lanza en un irracionalismo absoluto. Entonces el acto de fe es el encuentro personal con Dios en la tensión dialéctica de la desesperación y renuncia a comprender racionalmente a Dios. La fe se interioriza, se hace subjetiva y nos lanza en plena paradoja y absurdo. Y la función de la razón en la fe es redescubrir constantemente lo paradojal de ella, mostrar la incomprensibilidad de la fe.

De ahí su definición, también paradojal, de la fe: «La incertidumbre objetiva, mantenida firmemente por el escándalo del absurdo en la pasión de interioridad» [2]. Definición que es simple glosa del *Credo quia absurdum* de Tertuliano.

La *teología dialéctica* del protestante Karl Barth, iniciador de la escuela teológica protestante más moderna, se revela igualmente fiel tanto a Kierkegaard como a los primeros reformadores. Barth sigue negando todo valor salvífico a la fe histórica, que él denomina cono-

[1] Sobre estos sistemas informa recientemente J. Todolí, O. P., *Filosofía de la religión* (Madrid 1954) p.948s.

[2] *Papeles* VII 602 (de la ed. danesa). *Postscriptum* trad. franc. (París, Gallimard, 1949) p.415; L. Dupré, *La dialectique de l'acte de foi chez Kierkegaard*: «Rev. Philos. de Louvain», 54 (1956) p.418-455; C. Fabro, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 32 (1948) p.169-206.

En la misma línea irracionalista de subjetivismo sentimental y modernismo agnóstico se encuentran las ideas de Unamuno sobre la fe, condensadas en su definición: «*La fe es crear* lo que no vimos»; pues sostiene que por la indigencia y exigencias sentimentales de nuestro ser creamos la inmortalidad del alma o los dogmas de la divinidad, y que de ese mismo fondo subsconsciente brotan las demás fórmulas dogmáticas».

cimiento *indirecto* y *externo* de la palabra de Dios, y simple velo que recubre las realidades divinas. La fe cristiana se encuentra toda en la *fiducia;* pero Barth ha transformado y vaciado de su sentido la *fiducia* luterana. La ha despojado de la certeza y seguridad que le diera Lutero. Para Barth, la fiducia es la simple actitud psicológica del cristianismo, que desea y espera, sin saber si cree en realidad. El fenómeno divino nos arroja en una incógnita completa. Y la verdadera fe es el encuentro con Dios, el conocimiento del hombre por Dios, la palabra divina, que se da a nosotros en el milagro de la revelación. El hombre no sabe si posee la palabra de Dios; vivirá, pues, en una actitud de *espera* de un acontecimiento que depende de la iniciativa divina [9]. Seguimos en pleno irracionalismo agnóstico, misticista y sentimental de una noción de la fe transformada en *esperanza*.

La SOLUCIÓN CATÓLICA frente a estos errores puede formularse en esta proposición:

1.º El acto de fe, o creer, es formalmente un acto del entendimiento de asentir a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad y la moción divina de la gracia.

Tal es también la definición del acto de fe que da luego el Angélico (q.2 a.9): «Ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam» (cf. et q.1 a.2); y es en todo coincidente con el sentido que en este artículo va a dar a la definición agustiniana.

Comprende los tres elementos: 1) que, esencialmente, creer es acto intelectual de asentimiento, un acto elícito o «inmediato» de la facultad intelectiva (q.1 a.2); 2) que presupone una moción causal de la voluntad, significada en la partícula *ex*; 3) que a la vez es un acto sobrenatural del entendimiento y voluntad elevados por la gracia. Es doctrina *de fe definida* en cuanto a los tres elementos indispensables para el acto de creer.

Prueba teológica.—Está ante todo *definida* dogmáticamente la naturaleza intelectual del acto de creer, y al menos de modo implícito, que es acto de asentimiento.

En el concilio de Trento se describe la actuación de la fe como un acto de «creer las verdades reveladas por Dios» anterior a todo afecto fiducial de la voluntad (D 728); y se define, contra la herejía protestante, que la fe no es «simple confianza en la divina misericordia de los pecados perdonados» (D 822).

De igual suerte, en el concilio Vaticano se define el acto de fe como «acto de creer las verdades reveladas por Dios» (D 1789 1792 1811). Y es sentir unánime que creer significa un acto intelectual. Este acto es llamado un «asentimiento» (D 1791 1814). Y se condena por Pío X la concepción modernista de la fe «como ciego sentido religioso» (D 2078). Por último, en el juramento antimodernista, se formula con precisión la naturaleza del acto de fe «como asentimiento intelectual a la verdad revelada y recibida *ex auditu* por la autoridad extrínseca de Dios personal» (D 2145).

En la *Sagrada Escritura*, ya hemos visto al principio la frecuencia con que se enseña y atestigua el carácter ante todo cognoscitivo del acto

[9] Véase sobre todo el sistema de K. Barth la notable obra del P. HAMER, O. P., *Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique* (París 1949) p.63-65.

de fe como un creer todas las palabras y hechos del Señor (Io. 3,11ss; 5,38; 6,68; 8,45), o su misión, mesianismo y filiación divinas (Io. 1,49-51; 16,27-31; 17,8; 20,25-29); en una palabra, como una adhesión creyente al mensaje evangélico predicado por los apóstoles (Mc. 16,15; Mt. 28,16). El acto de creer siempre es significado por esa adhesión intelectual del creyente a todas las verdades reveladas. E inútil es insistir aquí en lo dicho antes, que la doctrina paulina está en perfecto acuerdo con esta enseñanza de San Juan, de los sinópticos y neotestamentaria en general.

En la *tradición patrística* abundan los testimonios en el mismo sentido, y la caracterización del acto de fe como un *asentimiento racional* proviene de sus textos. Por nombrar sólo algunos, Clemente Alejandrino afirma que «es la fe... asentimiento racional del alma libre» [4]; San Cirilo de Jerusalén habla también «de la índole dogmática de la fe, que implica asentimiento del alma a un objeto» [5]; San Gregorio de Nysa llama a la fe «sostén y firmamento de la inevidencia» [6]. Se ha de mencionar sobre todo la definición de San Agustín de la fe como asentimiento, que luego glosamos. Y en una definición de Teodoreto es la fe apelada «voluntario asentimiento del alma, o contemplación de objeto latente» [7].

La *razón teológica* demuestra esto mismo como simple consecuencia de la anterior verdad dogmática sobre el objeto de la fe. Si éste era la Verdad primera, que revela y a la vez *se revela a sí misma*, tal no puede ser objeto sino de acto intelectual de adhesión inevidente. Pues entre las potencias del alma sólo el intelecto aprehende la verdad; y su respuesta afirmativa a la verdad transmitida por el testimonio de otro es el asentimiento oscuro.

2.º El acto de fe pertenece causalmente a la voluntad y es puesto bajo la moción imperante de la misma.

También esta intervención motiva de la voluntad, como *necesaria para el acto de fe*, es doctrina *revelada y definida*. Se encuentra sobre todo expresada en las declaraciones que definen la *libertad* de la fe, de que se habla más tarde. Además, en el concilio de Orange se enumera y hace intervenir, como necesario al acto de fe, al llamado *pium credulitatis affectum*, constituído por la moción de «nuestra voluntad, que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, se vuelve de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad» (D 178; cf. 180). Y el concilio Vaticano describe de un modo general el acto de fe «como un obsequio pleno de la inteligencia y voluntad a Dios que revela» (D 1789).

También *en la Escritura* es enseñanza expresa esta función de la afectividad como indispensable en el acto de fe, sobre todo cuando se habla del carácter *libre, obligatorio* y *meritorio* de la fe cristiana, como luego se expone. Aparte de ello, basta citar la doctrina de San Pablo de *la obediencia que ha de prestarse a la fe*, es decir, al mensaje evangélico (Rom. 1,5; 16,26), la cual supone la libre sumisión y moción de la voluntad, o bien su consigna de «doblegar o cautivar todo entendimiento a la obediencia de Cristo», lo que se verifica sobre todo en la fe. Y más aún su sentencia de que «con el corazón se cree

[4] *Stromata* 5,1 (R. de J. 421).
[5] *Catech.* 5,10 (R. de J. 820).
[6] *De anim. et resurrect.* n.55 (R. de J. 1957).
[7] *Epist.* 89 (R. de J. 2144).

para la justicia y con la boca se confiesa para la salud» (Rom. 10,10), pues, en el lenguaje bíblico, «el corazón» tiene el sentido de la voluntad, que mueve a creer.

Por la *razón teológica* probará Santo Tomás de un modo invicto cómo toda la estructura psicológica del acto de creer, máxime en algo transcendente y sobrenatural, lleva a poner como necesaria una intervención especial e inmediata de la voluntad para determinar la razón al asentimiento firme de un objeto inevidente. Pero antes se ha de establecer el análisis gnoseológico del acto de creer.

3.º Tanto el asentimiento intelectual como el acto de la voluntad son movidos y elevados sobrenaturalmente por la gracia.

También este tercer extremo de la proposición, que expresa la *sobrenaturalidad* substancial del complejo psicológico intelectual-volitivo del acto de fe, es *dogmático*, definido bajo diferentes fórmulas. Las pruebas teológicas abundan a este propósito. Por evitar inútiles repeticiones las omitimos ahora, pues en breve serán recordadas.

B) Esencia del acto de fe

1. Análisis y definición del acto de creer

Tal es el contenido del artículo 1. En él condensa Santo Tomás su célebre *análisis* del acto de creer para explicar y justificar, como definición propia y adecuada, la famosa descripción de San Agustín de acto de fe: *Credere est cum assensione cogitare.*

El Aquinate se ha servido con gran amplitud de los conceptos y categorías filosóficas tomadas de la noética aristotélica para encuadrar magistralmente el asentimiento de la fe en los esquemas generales del conocimiento humano y darle un lugar propio en la serie de sus asentimientos intelectuales. Es una construcción propia del santo Doctor, calificada como «audaz originalidad», en la que ha sabido unir, por síntesis paradojal, «las exigencias intelectualistas de Aristóteles y de la piedad de San Agustín», y la que muestra «una aplicación, la más delicada y sugestiva, de su mentalidad teológica, que no admite la irreductible heterogeneidad entre el conocimiento intelectual y el sentimiento religioso» ni acepta—como los preescolásticos afectivistas o los teólogos actuales—que exista pura equivocidad entre el misterio psicológico del acto religioso de la fe y las formas comunes del conocimiento intelectual.

Exponemos con brevedad este análisis siguiendo al P. Chenu, que ha historiado las etapas de su elaboración doctrinal [8]. El Angélico lo presenta con más amplitud y detalle en las *Sentencias* [9] y *De verit.* q.14 a.1, y en forma más resumida, aquí en la Suma.

Las nociones.—El término *cogitatio* es muy propio del vocabulario agustiniano. En sus descripciones psicológicas, el Hiponense lo emplea en sentido general, significando todo conocimiento actual, discursivo y prolongado de la *mens*, si bien no faltan otros matices de esta palabra en sus obras.

---

[8] M. D. Chenu, O. P., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII siècle*: «Etudes d'Histoire litt. doctr. au M. Age.», t.2 (Paris-Otawa 1932) p.185-191.

[9] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.1, y *De verit.* q.14 a.1.

Con San Alberto, el Aquinate ha precisado el sentido de la forma verbal *cogitare*, orientada ya por la etimología (derivaría de *co-agitare, quasi simul agitare*) y por el uso hacia la significación de una actividad intelectual prolongada: indagar, considerar en forma inquisitiva. Por eso, observa, *cogitatio* puede tener varias acepciones:

1.ª Una más amplia, significando «*toda consideración actual* del entendimiento». Es el pensar, la operación intelectual en general.

2.ª Otra más propia, que es *considerar indagando*. Sentido que puede aplicarse: *a)*, al acto de la *cogitativa*, facultad sensible que inquiere sobre los datos particulares; *b)*, o bien «al acto del intelecto deliberante, y que no ha alcanzado la plena posesión de la verdad»; es decir, un indagar con cierta inquietud inquisitiva.

El otro término agustiniano, *assensio*, y en el latín escolástico, más comúnmente *assensus*, es sometido por el Angélico a un análisis semejante. Procedente de *sensus*, es la aplicación semántica de lo propio del sentido a las operaciones superiores. Los sentidos no son indiferentes, sino determinados a un objeto. Pues bien, la determinación del pensamiento a uno—*determinatio cogitationis ad unum*—se llama *asentimiento*, mientras que la determinación de la voluntad a uno se dice *consentimiento*, pues viene en pos la deliberación cogitativa y se inclina a lo determinado como bueno por ella. El entendimiento, pues, *asiente;* de ahí la *sententia*. Y la voluntad, en cambio, *consiente* [10].

Tenemos ya la noción general de *asentimiento*, que es «la aceptación de uno de los términos de la contradicción», «la determinación cogitativa al mismo», es decir, *toda adhesión intelectual a la verdad*.

Mas, para precisar lo característico del *cum assensione cogitare* y situar este asentimiento de inquisición cogitativa en el cuadro de las adhesiones intelectuales, Santo Tomás establece su clasificación de los actos intelectuales, o *estados de la mente ante la verdad*, basada en los principios de la noética aristotélica. Estos actos son:

1. *Del entendimiento que percibe (simpliciter apprehendentis)*, y es la *simple aprehensión*. En ella no se da verdad o falsedad, ni, por lo tanto, indagación cogitativa, ni asentimiento. No habiendo verdad o falsedad, «nada se concede ni se niega», y el entendimiento ni asiente ni disiente. Tal asentimiento puede darse sólo en un *acto de juicio*. Y los estados mentales o de consideración en orden al juicio son:

2. *Del entendimiento que inquiere no determinado a uno:*

a) De modo negativo = la *ignorancia;* en ella no existe ni asentimiento ni deliberación.

b) De modo positivo = la *duda*, que contiene *deliberación* cogitativa sin asentimiento.

3. *Del entendimiento determinado parcialmente* a un extremo, o con temor de error. La cual puede ser:

a) Por un leve indicio = la *sospecha*, que contiene indagación cogitativa perfecta sin asentimiento.

b) Por indicios notables = *opinión*, que es «el estado de adhesión mental a un extremo con temor del opuesto». Contiene indagación perfecta con asentimiento imperfecto.

[10] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.2 ad 1.

4. *Del entendimiento determinado totalmente* a un extremo. Es la firme o cierta adhesión intelectual sin temor de lo opuesto, que puede ser motivada:

a) *Por una causa intrínseca*, que es la evidencia, o *visión* intelectual del objeto, sea *inmediata* = los primeros principios; sea *mediata* = la ciencia. Contiene asentimiento perfecto o firme sin deliberación cogitativa.

b) *Por causa extrínseca*, que es la voluntad = *la fe*. Sólo en ella se da *asentimiento perfecto con indagación cogitativa perfecta*.

En las *Sentencias* y *De veritate*, el Angélico introducía también en la ciencia la *cogitatio*, pero «anterior al asentimiento y causando éste». Lo que significa que tal indagación deliberativa es extrínseca a la adhesión científica como tal. Por eso aquí pronuncia sin más que la ciencia «tiene firme asentimiento sin tal indagación», puesto que dicha consideración previa es extraña a su esencia.

La definición del acto de fe.—Con tales premisas, el Aquinate iba a resolver en forma tan nueva y original el problema controvertido en la escolástica anterior sobre la definición del acto de fe, adoptando como adecuada la fórmula agustiniana, pero enriquecida con *un contenido nuevo y profundo*.

La fórmula del Hiponense se había introducido como una *glosa* en el texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y se discutía sobre su valor, que hacía apelación al hondo problema gnoseológico implicado en el misterio psicológico del acto de fe.

Los primeros maestros no estaban en disposición de resolverlo, dada la obscuridad que reinaba sobre los términos teológicos y los pocos datos que entonces se poseían sobre la filosofía de la ciencia y psicología del conocimiento. Por eso se debatían en un conjunto de definiciones de la fe, sin precisar su sentido.

Abelardo es el primero que aborda resueltamente el problema. El vió claro que la *fides* no es del tipo de las adhesiones o certezas científicas que se refieren a objetos *manifiestos*, y opuso la fe a la ciencia. Pero el conocer en sentido propio es patrimonio de la *scientia*. Por otra parte, contra la corriente mística, subrayó el contenido intelectual de la fe como verdadero conocimiento. El *credere* sería un conocer por aproximación, o cercano al *intelligere*, al cual le llamó *existimatio*. De ahí su definición de la fe: *Existimatio rerum non apparentium*, a la cual no parece que le diera el sentido de mera *opinión*, que se puede rechazar o reformar según libre examen, como le acusaba San Bernardo [11].

La reacción vino en seguida, sobre todo de parte de Hugo de San Víctor. Este opuso rotundo la doctrina cierta de que la fe no es del tipo de *opiniones* probables; puesto que cabría en ella posibilidades de error. La fe teologal es ante todo una certeza, aunque de realidades obscuras o ausentes y determinada por la voluntad: *Fides est certitudo quaedam de absentibus supra opinionem et infra scientiam* [12]. Señaló en seguida la influencia del amor en la adhesión de fe como *voluntaria certitudo*, inaugurando la corriente afectivista, pues de los dos elementos: conocimiento y afectividad, situó en lo afectivo la substancia de la fe. Además, aunque distingue los grados de adhesiones intelectua-

[11] ABAELARD., *Introductio in Theol.* l.1 n.2: ML 2,178.984.

[12] HUG. A S. VICTORE, *De sacramentis* l.1 p.10 c.2.1: ML 176,333o-1. Otros textos e información en CHENU, o.c., p.165ss.

les: «primi *negantes*, secundi *dubitantes*, tertii *opinantes*, quarti *credentes*, quinti *scientes*» [13], no llegó a discernir sus diferencias, señalando vagamente, en la fórmula citada, que el asentimiento de fe se distingue de los de ciencia y opinión.

La definición de Hugo de San Víctor, aunque dada «por una propiedad de la fe» [14], es verdadera y fué acogida como «definición magistral». Mas los doctores posteriores, San Alberto, San Buenaventura y Santo Tomás, escogieron la fórmula de San Agustín, reservando la definición del Apóstol para el hábito de fe.

El *sentido de la definición en San Agustín* es, empero, muy distinto de la interpretación del Aquinate. El Hiponense, disputando contra los semipelagianos, que afirmaban provenir el comienzo de la fe de nosotros, y su complemento de Dios, les arguye diciendo que también ese *initium fidei*, que es la *cogitatio* o inteligencia previa de los misterios, es asimismo don de Dios, apoyado en el texto paulino: «Non quod sufficientes simus *cogitare* aliquid a nobis quasi ex nobis» (2 Cor. 3,5). La apelación a ese texto es por simple adaptación, ya que, según el contexto, el Apóstol no habla de la fe, sino de la capacitación para el apostolado entre los hebreos.

Nadie puede creer, añade el Doctor de Hipona, sin esta aceptación previa de las verdades divinas, *cogitatione praeveniente*, terminando con la fórmula en cuestión: «Quamquam et ipsum credere nihil aliud est nisi cum assensione cogitare» [15].

Al lado, pues, de esa *cogitatio* antecedente, o inteligencia de los misterios, San Agustín distingue otra concomitante, el pensar o consideración que acompaña al acto de creer. Mas tampoco en ésta sitúa formalmente, según el contexto y su mente, el asentimiento de fe, sino en la *voluntas credendi* [16]. Ya también en otra obra suya insinúa una descripción de la fe por este dinamismo afectivo o adhesión de la voluntad: *Quid est enim credere, nisi consentire verum est quod dicitur?, consensio autem volentis est* [17]. La fe, pues, se consuma formalmente en la voluntad; y San Agustín se define como voluntarista, según su fórmula: *Intellige ut credas.*

San Alberto Magno adopta y explica más la definición agustiniana, pero en la propia *línea voluntarista*. La *cogitatio* tendrá para él también un sentido general de *inteligencia previa* de las verdades que se han de creer, sin que entre en la esencia de la fe. Como Hugo de San Víctor y los maestros precedentes decían, el conocimiento es como la *materia* del asentimiento, y el amor como la forma. A pesar de su contenido inteligible, el acto de creer procede más de las potencias afectivas que de la razón [18].

En Santo Tomás quien, ya desde las *Sentencias*, perfecciona y acaba *la psicología del acto de fe*, encerrando hábilmente su original síntesis en la vieja fórmula del Hiponense, la cual ensancha en una perspectiva y sentido nuevo.

Su concepción se cifra en el análisis—de pura marca aristotélica—

---

[13] Ibid., col.330D.
[14] S. Th., *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 8.
[15] *De praedestin. sanctorum* c.2 n.5: ML 44,962.
[16] Ibid.: «Quamvis enim raptim, quamvis celerrime *credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent*, moxque illa ita sequatur ut quasi coniunctissima comitetur».
[17] *De spiritu et littera* c.31 n.54.
[18] S. Alberti Magni, *In Sent.* 3 d.23 a.1: «Et ideo consueverunt magistri dicere quod cognitio in fide est materialis et affectio formalis». Cf. et a.2.

de los asentimientos intelectuales o estados de la mente, antes descrito. Aplicando las categorías de Aristóteles, se pronuncia con decisión por el carácter esencialmente *intelectual* de la fe, rechazando la solución afectivista con su incoherencia irremediable de situar en la voluntad—o en un nuevo «entendimiento afectivo»—una capacidad de conocer.

Y su solución se encuentra *en la fusión* de los dos elementos, al parecer antitéticos, la *cogitatio* y el *assensus, en un solo acto intelectual,* introduciendo en el interior de la fe una especie de *discordia psicológica,* pues que *asentimiento* e *inquisición* cogitativa, movimiento y reposo, van a la par: *Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo (De verit.* q.14 a.1).

Y ambos son perfectos en su línea. Así, pues, Santo Tomás permanece, por un lado, fiel a Aristóteles, encuadrando la fe en una clasificación correcta—según buenas normas aristotélicas—de los estados de la mente frente a la verdad. La fe es *un asentimiento,* es decir, de orden del conocimiento especulativo, puro acto intelectual de adhesión *firme* y determinada a la verdad: «*sententia* autem est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis: *assentire autem* a *sententia* dicitur» *(De verit.* q.14 a.1).

Mas, por otro lado, establece un nuevo tipo de asentimiento, desconocido en los puros moldes aristotélicos. La doctrina de Aristóteles descansaba toda sobre la teoría de la ἐπιστήμη, en su epistemología clásica. Toda certeza intelectual era del tipo de esa *scientia,* adhesión firme y *sine formidine errandi,* porque el entendimiento se aquieta y reposa en la evidencia del objeto. Su sucedáneo inferior es la δόξα o verosímil, que determina el estado subjetivo de la *opinión,* adhesión fluctuante y dubitativa a lo contingente.

Pero el Angélico, con el nuevo tipo de la *fides*—género de asentimiento ciertísimo—, establece una ruptura con dichas categorías naturales, una excepción en la psicología de los asentimientos que en cierto modo trastorna la metafísica aristotélica del conocer. Aristóteles «hubiera desaprobado este conocimiento religioso en que la obscuridad impenetrable del objeto coexiste con una infrangible certeza en un asentimiento de amor» [10].

En realidad, no debe explicarse como *ruptura* con las leyes psicológicas de nuestro espíritu, porque la fe no se infunde ni se desarrolla en el alma sino sometida—en su *modo humano de obrar*—a estas leyes naturales de nuestra mente. Debe explicarse más bien por *elevación de nuestras* facultades, dada la transcendencia del objeto. La fe no es del tipo de las certezas intelectuales puras, impuestas por la metafísica de lo necesario y evidente. La fe humana es una opinión reforzada, adhesión al testimonio humano falible, que no puede imponer una aceptación intelectual de lo verdadero sino *cum formidine errandi,* sin certeza alguna. Pero esta *formido errandi*—condición propia de la fe humana—puede *ser reabsorbida,* reducida, y la puerta queda abierta para la certeza intelectual fundada sobre el testimonio superior e infalible, pero *inevidente.*

Tal es el caso de la fe divina. Su condición psicológica no podía ser definida dentro de los cuadros de la metafísica del conocer sino introduciendo en su misma esencia e intimidad psicológica una *cogitatio* o *inquietud* irremediable, naturalmente incompatible con la per-

[10] M. D. Chenu, o.c., p.164.

fección de un movimiento de certeza. Pero ello puede ser suplido, *en la línea afectiva*, por ese misterio psicológico de *un asentimiento determinado por voluntaria elección*, por un factor nuevo que se encuentra *extra genus cognitionis, in genere affectionis existens* [20]. Aristóteles tampoco había previsto este género de asentimiento firme en que el entendimiento es determinado al objeto verdadero por la voluntad, esta certeza traspuesta en cierto modo al orden afectivo, violentando los cánones del riguroso intelectualismo. Mas no es incidir en el voluntarismo, sino reconocer la posibilidad de una virtud intelectual, como la fe teologal, que se adhiera a su objeto, *la Verdad suma*, en cuanto que a la vez es *Bien sumo* y fin de la voluntad.

El entendimiento entonces entra en especial dependencia de la voluntad, la cual mueve al asentimiento por *afectiva inclinación* hacia las cosas creídas [21].

Formulemos ya la *conclusión* de este análisis y resumen de la doctrina del artículo 1:

1.º Entendida la "cogitatio" en su sentido propio, es muy apta y adecuada la definición del acto de fe dada en la fórmula agustiniana; "cum assensione cogitare", es decir, un considerar inquisitivo con asentimiento firme.

Se trata, sin duda, de una definición *psicológica*, dada desde el sujeto. Supuestos estos términos subjetivos, es adecuada, equivalente y fácilmente reducible a una fórmula de definición que expresaría el acto de fe por su objeto formal y material, como veremos. Pero aun esa definición, más sometida a las reglas lógicas, no expresaría tan bien la original *raíz psicológica* del acto de fe.

Y la demostración es obvia. Es buena aquella definición que expresa la esencia de lo definido y lo distingue de todos los demás. Mas la fórmula en cuestión expresa—dice Santo Tomás—«toda la razón del acto de creer» y lo distingue de todos los demás actos; por lo que su conveniencia es patente.

En efecto, esta distinción es neta si *comparamos* el *creer de la fe divina* con todos los demás actos. Supuesto el *género intelectual* del creer, demostrado antes, los actos intelectuales pueden ser:

1.º Sin asentimiento ni indagación inquisitiva: son *la simple percepción*, la ignorancia.

2.º Con indagación inquisitiva *(cogitatio)* y sin asentimiento: es *la duda*, estado intelectual que fluctúa sin asentir entre opuestas opiniones probables.

3.º Con ambos elementos. O bien con indagación perfecta y asentimiento imperfecto: los estados de *sospecha* y *opinión*, en los que debe incluirse la fe humana.

4.º O bien con asentimiento perfecto e indagación inquisitiva precedente, extraesencial = *la ciencia*.

5.º Por fin, estado de asentimiento perfecto con perfecta indagación inquisitiva = *la fe* divina.

El *sentido e interpretación* de la fórmula ya se hace ahora más patente. El acto de fe ha introducido *un grado* nuevo y original entre

[20] S. Th., *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.1 ad 2.
[21] 1-2 q.56 a.3

«los estados de la mente», o fases del conocimiento intelectual. Además, irreductible a ningún otro natural, porque no se concebía en la noética humana un conocimiento perfecto—caracterizado por el asentimiento *firme*, o la certeza—que no fuera motivado por la claridad evidente del objeto. El entendimiento queda *aquietado* por la percepción cierta de la verdad necesaria.

El acto de fe es, sin duda, acto intelectual uno y simple, pero caracterizado por *la coexistencia* de ambos elementos antitéticos. Hay en él asentimiento firme, o certeza, y el más firme y cierto entre las adhesiones intelectuales. Pero a la vez hay *cogitatio* perfecta, la que implica la suma inevidencia y obscuridad de lo creído.

Dicha *cogitatio*, o consideración inquisitiva, no es un acto nuevo. El Angélico consigna [22] que la fe está en el medio entre otras dos *cogitationes*, o consideraciones discursivas: a) *Una antecedente* y que inclina a creer: es el *discurso apologético*, o las llamadas por él *rationes inducentes*. b) *Otra consiguiente* al asentimiento de fe: es el *discurso teológico*, o la consideración devota y contemplación mística de la substancia de la fe, al cual se refiere el dicho también agustiniano: *Credo ut intelligam*, derivado del texto de Isaías 7,9: *Si non credideritis, non intelligetis*.

Mas la fe tiene una consideración cogitativa *concomitante* y esencial a su acto. Entonces ya no debe tomarse como discurso actual, porque la fe no es discursiva, sino asentimiento simple. Se trata de la simple acepción o inteligencia de las verdades de fe, que por su impenetrable obscuridad *funda* una actitud intelectual de inquietud y ansiedad, como *condición* del propio *asentimiento*, porque el objeto creído no fija en sí al entendimiento, sino que es, al fin, determinado por la afección de la voluntad, llegando el Angélico hasta decir: *Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate (De verit.* q.14 a.1).

Tal es la estructura psicológica—de discordia interior entre el asentimiento y la ansiedad cogitativa, el reposo y el movimiento irremediable—propia de la fe. En ella se da la *perfección* noética substancial del asentimiento firme, o certeza, necesaria para su carácter de virtud intelectual. Y una *imperfección* intrínseca e irreductible propia de esta adhesión del creyente *in mysterio*, a los misterios divinos e impenetrables, que abre la puerta a las descripciones ansiosas de los místicos cuando avanzan en las «tinieblas» de la fe, y a la facilidad de movimientos contrarios de duda y vacilación en todo creyente [23]. Es *la imperfección radical*—de movimiento inacabado e interminado—característica del conocimiento de fe, por la que queda abierto a la terminación extrínseca de la moción voluntaria, y que le hace inferior—en la línea noética—a la ciencia, aunque tendiendo a su acabamiento propio en la visión sobrenatural, imperfecta de los dones y perfecta del cielo.

Por último, *es fácil reducir esta definición a los términos de una fórmula común*. Como asentimiento, el creer se da en un juicio, y un juicio afirmativo. No asiente el que niega, sino disiente. No es un juicio mediato, como la conclusión de la demostración científica o el acto de fe humana. La fe divina no es discursiva, sino adhesión simple

[22] *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.1 ad 2.
[23] *De verit.* q.14 a.1: «Unde est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet».

e inmediata a la Verdad primera, que revela y se revela a sí misma. Las verdades reveladas permanecen obscuras, y este juicio no es de conocimiento evidente, sino de asentimiento o inteligencia de lo inevidente:

El acto de creer es, pues, un juicio afirmativo inmediato sobre la verdad de un objeto sobrenatural no visto por la autoridad de Dios que revela, y bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia.

2. Naturaleza de la moción voluntaria

Volvamos ahora a la determinación de ese acto de la voluntad. Puede su modo esencial condensarse en la siguiente proposición:

2.° Para todo acto de fe divina se requiere la moción previa o piadosa afección de la voluntad, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación del acto.

La influencia de la voluntad necesaria al acto de fe es *causal* y previa, pero no es el acto formal de creer, porque no es la voluntad la que conoce y asiente. Como suele expresar el Angélico, creer es *ex imperio voluntatis* (q.2 a.9), es acto intelectual determinado por la voluntad (a.1 ad 3), «movido por elección libre» de la voluntad (a.2; q.1 a.4; q.4 ad 2; *De verit.* q.14 a.2 ad 10).

Pero la intervención de la voluntad es *esencial* y concurso, en cierto modo, intrínseco al acto de creer. Esto se significa con la fórmula de *moción especificativa.* No es simple moción extrínseca y del sujeto «al ejercicio del acto», como mueve la voluntad al acto de ciencia o de visión, puesto que se es libre para considerar o no un principio, ver un objeto. Su moción es además—en el sentido ya explicado—*un complemento de la moción objetiva,* cuando el objeto es insuficiente para determinar por sí solo el asentimiento, como en la fe; el acto entonces depende de la moción especificativa voluntaria. Se es libre no sólo para creer o dejar de creer, sino también para la alternativa contraria: para disentir o no creer positivamente.

Es doctrina de fe la necesidad de esta moción voluntaria, como dijimos. Si bien no esta modalidad de moción especificativa. Y ya se indicaron los testimonios sobre dicha verdad revelada.

Es, además, *sentencia cierta* y *explicación teológica unánime* esta modalidad de intervención especial. Se apoya en el concilio II de Orange, que apellidaba dicho acto de la voluntad *pium credulitatis affectum.* Declara en el canon 5 que ambos elementos del acto de fe, el *initium fidei*—bajo el cual se comprende también el acto formal de creer—y «el *piadoso afecto de credulidad* por el cual creemos..., son don de la gracia y obra de una inspiración especial del Espíritu Santo, *que corrige nuestra voluntad* de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad» (D 178). Parece en ello implicarse la moción especificativa, pues, como arguye Juan de Santo Tomás, la voluntad no necesita «ser corregida», es decir, estar bien dispuesta y afectada para la ciencia, ya que basta proponer una demostración evidente para convencer aun al que no quiere y está predispuesto contra su verdad. Sí, pues, para el acto de fe se precisa la buena disposición y

afección de la voluntad a su favor, es que la misma especificación —creer o disentir—depende de voluntaria determinación [24].

El *fundamento psicológico*, alegado por Santo Tomás, es también cierto: «el entendimiento no es determinado *ab intrinseco* sino por la visión intelectual o conocimiento del objeto evidente». Si, pues, creer es asentimiento firme y cierto a la Verdad divina y el entendimiento no es suficientemente movido a ello por la inevidencia del objeto, es necesaria consecuencia que sea determinado por la voluntad, único principio exterior—fuera de Dios y del objeto—capaz de mover nuestra razón (q.1 a.4; q.2 a.1).

CONSECUENCIAS. INFLUENCIA DE LA VOLUNTAD EN LOS MOTIVOS DE CREER

Todavía podemos avanzar algo más en el análisis de esta moción voluntaria con algunas precisiones sobre el mismo.

1. Con razón ha sido llamado por el concilio de Orange este concurso de la voluntad *pius credulitatis affectus*, significando *la buena disposición* para las cosas de fe y como *inicial complacencia* en ellas que la voluntad requiere para imperar el asentimiento de fe movida por la conveniencia del objeto.

El Angélico lo llamaba, a su vez, *appetitus boni reprimissi*, es decir, cierto amor inicial y tendencia *a los bienes sobrenaturales* prometidos en la fe *(De verit.* q.14 a.2 ad 10).

Pero allí mismo observa que esta voluntad inicial, movida por la inspiración de la gracia, no es *acto de caridad ni de esperanza*, sino «incoación de la fe en la afección» [25].

La doctrina de la Iglesia la ha distinguido expresamente de la caridad al condenar a los jansenistas, que las identificaban, pues que, según ellos, al faltar el amor de caridad en el pecador, falta también la fe (D 1302 1401-2 1407).

Tampoco se identifica *con la esperanza*, que supone, además del afecto y deseo de los bienes eternos, *la firmeza expectante*, por la confianza en el auxilio divino. Los autores modernos que hablan en tonos absolutos de la fe, como el acto completo de la conversión por el cual el hombre se entrega a Dios, como donación plena de sí en respuesta al llamamiento divino, y que expresaría el acto total del creyente—reconocimiento de la Verdad que habla, confianza y amor—, no sólo no reflejan bien la doctrina de la Escritura, según vimos, sino que usan un lenguaje nada teológico, que se presta a confusiones y se acerca a los términos protestantes, pues la fe no es la justificación ni comprende las tres virtudes teologales.

Pero tampoco se ha de *minimizar* el contenido de dicha voluntad inicial. Su motivo es ante todo el *bien sobrenatural*, consistente en que la voluntad ofrezca la sumisión de su entendimiento a Dios, pues es bueno creer en el testimonio divino.

Pero, además, existe en tal piadosa afección del creyente un *afecto sobrenatural* y directo a los bienes sobrenaturales prometidos a los creyentes, lo que es suficiente para rectificar la voluntad y disponerla bien para creer. Santo Tomás habla bien elocuentemente de este amor de los bienes sobrenaturales necesario al creyente [26]

[24] Io. A STO. THOMA, *Cursus Theol., de fide* disp.3 a.1 m.3-4.

[25] *De verit.* q.14 a.2 ad 10. «Inchoatio autem fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est caritatis nec est fidei, sed quidam appetitus bonis repromissi».

[26] *De verit.* q.14 a.1 c: «Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit

2. Mas ¿puede la voluntad añadir nuevo peso de razones intrínsecas, o motivos de creer, al entendimiento especulativo, los cuales le convenzan teóricamente y le determinen al acto de fe?

Los tomistas clásicos respondían, insistiendo con hondura en la línea de la solución aquiniana, que la voluntad no puede añadir *ningún complemento* de motivos internos a la verdad del objeto que se ha de creer, porque nunca elimina la inevidencia de los misterios. Se trata de un complemento en otro *orden* causal: en *razón de la bondad del objeto* hacia el cual la voluntad, bajo la inspiración de la gracia, se siente bien *dispuesta* y *afectada*, y esta buena disposición hace que se le presente el asentimiento a él también como bueno y conveniente. Entonces el objeto sobrenatural propuesto, que por su obscura transcendencia y misterio no es *suficiente* para mover *convenciendo* y *determinando* al entendimiento, sí lo es para mover por asentimiento voluntario; el cual se da en virtud de la afectiva disposición de la voluntad, que determina a la adhesión intelectual, no por nuevas razones, sino por la complacencia afectiva hacia él como objeto conveniente [27].

Se vuelve siempre al influjo de la voluntad sobre el campo de actos del entendimiento no puramente teóricos y evidentes. En esta clase de juicios, sin evidencia objetiva, juzgamos de una manera o de otra según estemos bien o mal afectados por el objeto. Los Salmanticenses citan el caso de las opiniones probables, en las cuales la adhesión depende del afecto de la voluntad, como los tomistas abrazan con gusto las que son del Angélico por veneración hacia el maestro. De un modo similar acontece en el asentimiento de fe. Es cierto, añaden, que la *moción especificativa* al entendimiento es de orden objetivo. Y de un modo propio el entendimiento se mueve y determina a la especificación por la evidencia del objeto. Pero hay *un segundo modo supletorio* y externo de mover que se debe a la voluntad, y es cuando el objeto no tiene evidencia ni fuerza motiva determinante por sí. La voluntad entonces *completa el objeto* y *motivación* del mismo, no eliminando su defecto de evidencia, sino por otro *complemento equivalente*, o en la *línea afectiva*, por influjo *causal* extrínseco. Es, añaden, la misma idea que había expresado Santo Tomás explicando el texto de San Pablo: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium fidei* (2 Cor. 10), pues la voluntad es entonces la que cautiva *eficazmente* el entendimiento en obsequio de Dios, que revela, o por afectiva disposición hacia El, *dándole la eficacia que le prestaría* la evidencia del objeto en cuanto a poner *asentimiento cierto* y *firme*: «Fides habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis» [28]. «Assensus non ex cogitatione causatur sed ex voluntate... Sed quia intellectus... quantum est ex seipso, non est terminatus ad unum, sed terminatur tantum *ab extrinseco*. Et inde est, quod intellectus dicitur *captivatus, quia terminatur terminis alienis, et non propriis* [29].

---

dictis alicuius hominis quia videtur decens vel utile, et sic etiam movemur ad credendum dictis in quantum nobis repromittitur, si crediderimus praemium aeternae vitae: et hoc *praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur*». Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theologicis* (Romae 1948) p.119. En contra, Aldama, *De virtutibus infusis*: BAC, *Summa Theologiae* t.3 n.103, por la dificultad suareziana del motivo de la esperanza.

[27] Io a Sto Thoma, *De fide* disp.2 a.1 n.7.

[28] *De verit.* q.14 a.1.

[29] Coll. Salmanticensis, *Cursus Theol.* t.17 *de fide* disp.5 dub.1 n.12-15.

Tal es la raíz afectiva y del valor religioso y práctico del conocimiento de fe, que no es simple ejercicio del conocer especulativo, sino que *por extensión de la voluntad* se hace práctico y afectivo. Dicha carga afectiva le abre a todas las posibilidades del conocimiento experimental y místico mediante la contemplación de los dones del Espíritu Santo, que suponen la substancia de la fe.

Sin embargo, diversas concepciones modernas se han desviado de esta recta interpretación, que conviene contrastar. *a)* Ante todo, *la teoría especial del motivo* de la fe de Straub, antes citada, según la cual el acto de fe no tiene causa suficiente de orden objetivo, sino sólo de orden subjetivo. La autoridad de Dios es afirmada sin motivo objetivo, únicamente porque la voluntad lo ordena. Esta elección libre es la que causa *la firmeza* absoluta de la fe [30]. Tal interpretación no es justa. ¿Podría entonces la voluntad imperar un asentimiento de certeza suma al testimonio falible de los hombres? No es, pues, porque la voluntad quiere por lo que la fe tiene firme certeza, sino por el único motivo del testimonio infalible de Dios. La voluntad es causa de la *volición* del acto de fe, mas no de la firmeza infalible del asentimiento de la misma. Tal firmeza sólo depende del motivo divino objetivo, y la voluntad puede imponer un tal asentimiento, supuesto ya aquel motivo suficiente de adhesión infalible que comunica al asentimiento su certeza absoluta.

b) Por igual razón, vimos en la cuestión primera que era infundada la teoría de Pesch-Billot, que disocia la fe homenaje, basada en la pura *confianza* en la persona del que testifica, y la fe científica, apoyada en la comprobación y penetración intelectual del testimonio. En la fe divina no existe tal disociación, sino plena acumulación de ambos *elementos que hacen la fe*. La veracidad del testimonio es suma e infalible, y, a la vez, la confianza o aspecto afectivo debe ser también suma, mayor que en ninguna otra adhesión.

c) Pero sobre todo hemos de notar la desviación de numerosos teólogos modernos, influenciados, bien por las corrientes del pensamiento personalista y de la filosofía de los valores de Max Scheler, y cuyo principal representante es Karl Adam, bien por la dialéctica blondeliana de la inmanencia de la voluntad, que aboca a un *conocimiento apetitivo*, o por connaturalidad, y que ha cristalizado en las ideas del P. Rousselot [31]. La doctrina del Angélico, de un necesario influjo del apetito sobrenatural de los bienes divinos, de la necesidad del amor y buena disposición de la voluntad para el acto de fe, se opone—dicen éstos—al concepto de una fe puramente racionalista y abstracta, a que nos tenía acostumbrados la explicación tan racionalista imperante en los manuales, y que proviene de los teólogos del siglo XVII, máxime de Elizalde y Lugo. Y ofrece un fundamento só-

[30] A. STRAUB, *De analysi fidei* (Innsbrück 1922) p.332.

[31] K. ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*: Theol. Quartalschrift», 101 (1920) p.131-155 2.ª ed. (Rottenburg 1923) p.175s. También en sus otras obras, *Das wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 1931) p.65ss; *Cristo nuestro hermano; Jesucristo;* P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*: «Rech. de Scienc. Relig.», 1 (1910) p.241-259.444-475; A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*: «Studia Anselmiana», 1 (Romae 1933); H. LANG, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von Gewissheit des übernatürlichen Glaubens* (Augsburg 1929). Entre todos los demás autores y obras modernas destaca, por la amplia y completa información que da de todas las tendencias modernas y la defensa, aunque moderada, de estas ideas, el ya citado R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* 2.ª ed. (Louvain 1950) p.264-392.451-570.691-719.765-69.

lido a la explicación moderna, conforme con el pensamiento actual, de una fe consistente en una adhesión íntima a la persona divina que se dirige a nosotros, y que compromete la persona entera del creyente. Esta fe concreta y existencial, que es a la vez sumisión afectuosa, tiene carácter de experiencia vital y personal, y en ella el amor se une y funde con el acto intelectual para dar lugar a un nuevo tipo de percepción cuasi inmediata, que es el *conocimiento simpático* o *per modum connaturalitatis* de que hablaba Santo Tomás. Este amor del bien sobrenatural agudiza la percepción y *hace ver* con certeza lo que era incierto y obscuro. Por eso la fe es dada en un juicio de valor o percepción afectiva y sobrenatural, semejante a la intuición de los valores de la teoría de Scheler. E implica una cierta intuición o «subintuición» de las verdades divinas, de experiencia y connaturalidad de las mismas, ya que al amor sobrenatural se le atribuye una especie de potencia visiva por una síntesis sobrenatural entre motivos de credibilidad y asentimiento de fe. Esta percepción o experiencia sobrenatural tendría lugar en los efectos sobrenaturales que deja en el alma, en la afección que experimenta el creyente, lo que le cerciorarían del origen divino del testimonio y le produciría la firmeza indeclinable en afirmar la revelación [32].

Mas por este camino se corre el riesgo de trocar el acto de fe, asentimiento obscuro a la revelación exterior y mediata, en una *revelación inmediata*, dando margen no sólo a excesos existencialistas o fideístas, sino también a la *doctrina protestante* de una fe de corte personal basada en el libre examen, en que el creyente, bajo la inspiración interior del Espíritu, es criterio último de la verdad revelada, emancipándose de la regla de fe, exterior e infalible, de la Iglesia.

Por otra parte, para Santo Tomás la fe por sí sola, cuya substancia toda se encuentra en la *fe informe*, nunca se convierte en conocimiento de experiencia sobrenatural y *mística*, ni menos nos da percepción intuitiva de las verdades divinas, ya que ella sólo es asentimiento obscuro a las mismas. Santo Tomás requiere *absolutamente*, para todo conocimiento de experiencia sobrenatural, la unión con *la caridad*—la única que produce esa *connaturalidad* plena con las cosas divinas—y a la vez la iluminación de los dones contemplativos con su penetración, en experiencia cuasi intuitiva y confusa, de los misterios revelados, como más tarde se dirá. Por eso la fe sólo pone en el creyente *la raíz afectiva informe* de esa expansión del conocimiento sobrenatural en la experiencia mística, cuyos principios inmediatos son los dones, hábitos enraizados en la caridad.

Ni Santo Tomás, al poner en el interior mismo del acto de fe una *raíz afectiva*, ha hecho del amor *fuente de conocimiento*, sino sólo de manera *causal* extrínseca, como principio motivo del conocer. Pero sin atribuir al amor capacidad propia de conocer intuitivo ni caer en el equívoco blondeliano de un *conocimiento apetitivo*, por medio del amor, que no es idéntico al conocimiento afectivo, o por connaturalidad, de que él habla [33].

Las nuevas tendencias tienen, es verdad, el mérito de haber subrayado con gran vigor ciertos puntos fundamentales de la doctrina tomista de la fe, como son la *percepción sobrenatural e inmediata del*

[32] R. AUBERT, o.c., 728-30.
[33] P. PARENTE, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede*: «Doctor Communis», 1 (1948) p.7-3.

motivo, la sobrenaturalidad y carácter afectivo de la misma, la influencia de las iluminaciones de la gracia en todo el proceso psicológico del acto de fe y hasta de sus preámbulos, como veremos.

En este sentido señalan una reacción saludable contra la explicación de la fe en exceso racionalista, iniciada por Elizalde y Lugo. Pero, en conjunto, marcan una desviación respecto de la armónica explicación del Angélico en torno a la psicología del acto de la fe.

3. Sobrenaturalidad del acto de fe

Esta verdad de que el acto de creer es sobrenatural viene sobrentendida e implícitamente probada en todas las doctrinas hasta ahora expuestas. Sobre todo es una simple derivación de lo desarrollado en la primera cuestión del objeto de la fe, en todos sus aspectos, transcendente y sobrenatural, y en el cual se resuelve, como motivo inmediato, el acto de creer. Lo sobrenatural es la atmósfera propia de la fe, que envuelve por todas las partes esta virtud divina.

Por otra parte, el Angélico reserva el estudio de la fe como virtud sobrenatural para la breve cuestión 6. Sólo, pues, indicamos aquí lo que afecta al acto de creer.

También va supuesta y conocida la doctrina general sobre las virtudes infusas, desarrollada en el tomo IV de esta edición, y el modo de sobrenaturalización de los actos y hábitos de las virtudes cristianas. Baste recordar que, siendo *la gracia* el don sobrenatural por excelencia, como participación de la naturaleza divina, actos y hábitos sobrenaturales significan aquellos que no son producidos por las solas fuerzas de la naturaleza, sino que proceden del *don de la gracia*. Se trata no de una noción cualquiera de gracia, sino de la gracia *elevante*, o intrínsecamente sobrenatural, que eleva la inteligencia y voluntad a producir actos superiores a sus fuerzas.

El *error contrario* es el de los pelagianos, que negaban la gracia interna para todos los actos saludables; el acto de creer sería, según ellos, natural. También el de los *semipelagianas*, que justamente excluían de la esfera o influencia de la gracia el principio de la conversión, constituído por el acto inicial de la fe y los demás actos preparatorios a la justificación. Distinguían el *initium fidei* y su aumento, o la fe íntegra y completada por la justificación. El primero brotaba del solo libre albedrío, y el segundo, de la gracia. Por tal «comienzo de fe» entendían el acto de la fe misma, y *el efecto de credulidad* lo interpretaban—a la manera agustiniana y voluntarista—no de la voluntad previa de creer, sino como el acto constitutivo de la fe [84].

También Hermes y sus discípulos sostenían que para la *fe cognoscitiva*, o la sola fe, no se requiere la gracia, puesto que es causada por la fuerza demostrativa de los argumentos; la gracia es necesaria para la *fe del corazón*, unida a la caridad.

---

[84] J. Chené, *Que signifient «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les sémipélagiens?*: «Rech. Scienc. Rel.», 35 (1948) p.566-588; G. Fritz, *Orange (Concile de)*: DTC t.11 col.1189-1193.

3.° Tanto el asentimiento intelectual como la piadosa afección de la voluntad que comprenden el acto de fe divina, son intrínsecamente sobrenaturales.

Es una *tesis definida* de fe divina en cuanto al hecho general de que el acto adecuado de la fe, que constituye todo el complejo psicológico de asentimiento intelectual y moción de la voluntad, es sobrenatural y producido por la gracia. También es *doctrina cierta*, contra las teorías escotista y nominalista, que son actos *entitativa o intrínsecamente sobrenaturales*, sólo posibles cuando el entendimiento y la voluntad han sido *elevados* por la gracia de iluminación e inspiración divinas.

LA PRUEBA TEOLÓGICA.—*El magisterio de la Iglesia* lo ha declarado así con solemnes y repetidas definiciones. El *Indiculus gratiae* del Seudo-Celestino, pero que contiene ciertamente la doctrina de los pontífices Inocencio I y Zósimo, declarada genuina y regla de la Iglesia universal hacia el año 500, enseña que «tiene a Dios por autor y proceden de una gracia preveniente todos los afectos y actos por los que *desde el comienzo* de la fe tendemos a Dios» (D 141). El concilio II de Orange, que condena a los semipelagianos, define que «el *initium fidei* y el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y nos llegamos al bautismo, no se dan naturalmente, sino mediante el don de la gracia y la inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad» (D 178; cf. 199). Y, según el sentido en que los semipelagianos lo entendían, tal «comienzo de fe y afecto de credulidad» designan el acto mismo de la fe. Pero en seguida declara que todos los demás actos preparatorios o esfuerzos que llevan a ese acto inicial de creer y a la justificación, como la oración y todos los buenos deseos y voluntades del bien, no pueden tenerse en nosotros «sin la gracia divina» o «la infusión e inspiración del Espíritu Santo» (D 179). De nuevo Bonifacio II, al confirmar dicho concilio Arausicano, insiste en declarar, con la autoridad de la Sede Apostólica, que «toda fe recta en Cristo y el comienzo de toda buena voluntad deben ser inspiradas, según la verdad católica, por una gracia preveniente de Dios», y que «nadie puede creer sin la gracia» (D 200a 200b).

El *concilio de Trento* de nuevo declaraba que los que «se disponen a la justificación son excitados y ayudados por la divina gracia para que, recibiendo la fe por la predicación, se muevan libremente hacia Dios y crean» (D 798); y definía asimismo que «nadie puede creer, esperar o amar, como conviene para justificarse, sin ser prevenido por una inspiración y ayuda del Espíritu Santo» (cn.3; D 813).

De igual suerte, el *concilio Vaticano* ha reiterado la misma enseñanza, al definir la fe «como virtud sobrenatural por la que creemos, mediante la inspiración y ayuda de la gracia, las verdades reveladas...» (D 1789); es evidente que tal acto, que así emana de la virtud, es del mismo orden sobrenatural. Declara también que «el asentimiento de fe, aun de la fe informe, es don de Dios y un acto saludable que no puede prestarse sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo», según palabras tomadas del concilio de Orange (D 1791).

En la *Sagrada Escritura* se atestigua también, sin duda alguna, esta verdad. Contra las murmuraciones e incredulidad de los judíos, el Señor afirma el origen divino de la fe, que es sólo dada por Dios:

«Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae... En los profetas está escrito: *Y serán todos enseñados por Dios.* Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí» (Io. 6.44-45). De igual suerte en otros lugares: «Sin mí nada podéis hacer» (Io. 15.5). «Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne y la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Io. 16.17).

Y es común en *San Pablo* la afirmación de que la fe saludable, que conduce a la salvación, es un *don de Dios:* «Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, ya que es don de Dios» (Eph. 2.8). «Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El» [36].

Dicha verdad se halla también expresa en la *tradición patrística,* máxime en San Agustín, San Próspero de Aquitania, San Fulgencio, que hubieron de defender, contra los semipelagianos, la necesidad de la gracia para el acto inicial de la fe y todo comienzo de la justificación [36].

La *razón teológica* ofrece argumentos obvios para probar este origen y naturaleza sobrenaturales del acto de la fe. Ante todo, *respecto del asentimiento intelectual,* arguye el Angélico más tarde (q.6 a.1) que tenemos un signo cierto de sobrenaturalidad: puesta la misma causa externa de la revelación, unos creen y otros no. Ahora bien, de la misma causa deberían seguirse iguales efectos. Luego ello prueba que la gracia de la revelación exterior no es causa suficiente de la adhesión de fe, sino que se requiere, además de la cooperación de la voluntad, una iluminación interior de Dios. En todo caso, siempre es válido el argumento fundamental de que, en el acto de fe divina, el entendimiento humano *se eleva sobre su naturaleza* por la adhesión a un objeto sobrenatural y divino, cual es la Verdad primera. Este acto de asentimiento deberá ser del mismo orden sobrenatural y proceder de un principio interno superior, cual es la iluminación de la gracia.

En cuanto a la *moción de la voluntad, múltiples son las razones* en pro de su carácter sobrenatural: *a)* Que implica una *piadosa afección* o deseo del fin sobrenatural, y sólo por un acto del mismo orden, producido por la gracia, puede el hombre elevarse al apetito y afección de los bienes sobrenaturales. *b)* Dicha moción, como la fe, dispone a la justificación como la raíz inicial de la misma, y toda disposición a la gracia es de orden sobrenatural y fruto de la gracia misma. *c)* La moción de la voluntad imperante y el acto de la fe imperada componen *un solo acto moral.* Y ambas deben ser del mismo orden. Se trata, pues, de un acto y piadosa afección de la voluntad sobrenaturales, las que mueven al asentimiento de fe divina.

Quede, no obstante, para más tarde, en que el Angélico habla del *carácter infuso* de la fe (q.6 a1.2), *la explicación de esta sobrenaturalidad* de la virtud y del acto. Se trata en el acto de fe de lo plenamente sobrenatural e infuso, es decir, de actos *entitativq* o *intrínsecamente sobrenaturales.* La raíz formal de esta elevación intrínseca de la fe cristiana estriba, según toda la escuela tomista, en el objeto y

[35] Phil. 1,29; cf. 2 Cor. 3,5; Rom. 1,20; 3,4; 4,3; 2 Thess. 2,13.

[36] S. Augustin, *Epist. ad Vitalem* 5,6: ML 33.984; *De praedestinat. Sanctorum* 2,3: ML 44.961; *De dono perseverant.* 19,50: ML 45,1025; S. Prosper, *Lib. contra Collatorem:* ML 51,222-230; S. Fulgentius, *Epist. ad monachos Scythas:* R. de J. 2246.

motivo formal de la fe, que es Dios en sí como Verdad primera sobrenatural.

Al objeto divino responde el *principio eficiente* de esta sobrenaturalización, que es *el don infuso* de la fe, el cual, recibido en la facultad natural, la eleva y mueve a la realización de actos sobrenaturales. En aquel que se convierte y viene a la fe puede esto darse por una gracia actual que por la iluminación del entendimiento y la inspiración en la voluntad eleve estas facultades al primer acto de fe, a su vez disposición inmediata para la infusión del hábito.

En el creyente se requiere, además de la luz de la fe, un principio sobrenatural en la voluntad, aun para creer con la fe informe. Esta inclinación afectiva hacia los bienes eternos, o piadosa disposición para creer, será también un principio habitual, si bien aún no es la esperanza ni la caridad. Se incluye en la misma virtud de la fe, como hábito que pertenece *reductive* a la misma. Ni es inconveniente o único caso en que una virtud reside en dos potencias, la imperante y la imperada. La virtud propia de la fe está en la facultad intelectual; el de la voluntad es hábito secundario o elemento integrante de la fe misma [37].

4. La preparación al acto de fe

Santo Tomás no ha planteado cuestión expresa de este tema de *los actos preparatorios a la fe, o prerrequisitos a la misma*, pues en su tiempo no se proponía tan directamente el problema apologético. Ello no quiere decir que no se haya formado una doctrina clara y coherente sobre estos *preambula fidei*, en especial sobre el acto preparatorio esencial, que es *el juicio de credibilidad*, y su función apologética o inductiva a la fe.

Esta doctrina coherente existe tanto en textos fundamentales de este tratado [38] como en numerosos lugares dispersos de sus obras. En ellos ha hablado suficientemente y con precisión de «los testimonios que certifican la divinidad de Jesucristo y su revelación» a los hombres, dados por El mismo, por sus profetas y apóstoles; y de las pruebas racionales que «hacen creíble» la misión de Jesucristo y su divino testimonio, en especial los milagros y profecías, que tienen valor de «demostración de la divinidad del Señor» y confirman sus palabras, etc. [39]

Por ello resumimos aquí *este complemento* de su doctrina del acto de fe referente a los actos preparatorios, o *proceso psicológico de génesis* del acto de la fe.

Pero sólo indicamos lo substancial de este aspecto sobre el valor de los preámbulos, o la apologética del acto de la fe.

Van supuestos todos los requisitos previos *por parte de Dios* sobre la posibilidad y el hecho de esta revelación divina hecha a los hom-

[37] Io. A Sto. Thoma, *Cursus Theol., de fide* disp.3 a.3 n.6.

[38] Entre otros, los de q.1 a.4 ad 2.3; q.2 a.9 ad 3; a.10; q.6 a.1 etc.

[39] Entre otros, *Sent.* 3 d.24 q.1 a.2 sol.2 ad 3; *De potentia* q.6 a.9; a.2 ad 9; 3 q.29 a.1 ad 2; q.43 a.1.3.4; q.55 a.5; *De verit.* q.14 a.8.10 ad 11; *In Io.* 4 lect.7 n.7; 5 lect.6 n.8; 6 lect.4 n.7 et passim; *In Rom.* 4 lect.5 n.2; *Quodl.* 2 a.6 ad 3, etc. Véase R. Aubert, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.62-71, que recoge y resume la doctrina de estos textos, y principalmente A. van Hove, *La doctrine du miracle chez S. Thomas d'Aquin et son accord avec les principes de la récherche scientifique* (Brujas-París 1927) p.230ss, si bien es tendenciosa su interpretación de que el Angélico negara valor demostrativo al milagro.

bres, lo cual implica la existencia de un Dios personal y que pueda comunicarse al mundo; que esta revelación divina es cognoscible por la razón humana y que Dios puso en el mundo «signos ciertísimos y evidentes» de la misma, como los milagros, profecías y la Iglesia con las notas claras de su misión divina, para que los hombres pudiesen obtener noticia cierta y formar juicio sobre la credibilidad del objeto de la fe.

De parte del hombre va supuesta también toda la labor intelectual preparatoria a la fe y concerniente a una noticia e información suficiente del mensaje revelado, o conocimiento de las verdades sobrenaturales y del hecho de la revelación, así como la labor indispensable de *preparación moral* para eliminar los obstáculos de vicios y pecados que se oponen a recibir las comunicaciones divinas interiores y disponer la voluntad con el afecto limpio y comprensión respecto de las cosas espirituales, así como una actitud interior de humilde sumisión y obediencia a Dios, indispensable para poder escuchar su palabra. Es, en efecto, un lugar común en apologética que es inútil esperar convencer a quien no pone buena voluntad, y que contra una voluntad mala e indispuesta respecto de lo religioso y sobrenatural se estrellan todos los argumentos racionales.

Todos estos procesos preparatorios confluyen en formar *el juicio de credibilidad*, que resume en sí tales actos previos. De él sólo hacemos cuestión, y la respuesta se condensa en el siguiente aserto:

4.º Para el acto de fe divina se requiere previamente el juicio cierto de credibilidad, tanto especulativo como práctico, de los cuales este último, al menos, debe ser intrínsecamente sobrenatural.

En términos generales, la tesis es *doctrina cierta y católica*. Los teólogos pueden discutir, y siguen disputando, sobre sus modos de interpretación y obtención de este juicio apologético, mas no sobre la necesidad en general del juicio cierto de credibilidad.

Doctrina de la Iglesia.—Fúndase ante todo y demuéstrase la tesis por numerosas enseñanzas del magisterio eclesiástico que brevemente recordamos.

a) El concilio Vaticano enseña la existencia de estos motivos de credibilidad, en especial los milagros, las profecías y la Iglesia con sus notas y manifestaciones visibles, que constituyen «signos ciertísimos» y «testimonio irrefragable» de la divina revelación, capaces, por lo tanto, de fundar un juicio cierto de esa veracidad, puesto que la hacen en el orden objetivo plenamente creíble (D 1789 1794 1812).

b) Declaraba la Iglesia, además, contra Bautain y los fideístas, que la razón humana puede llegar por solo el discurso natural y sin la fe a la certeza de los preámbulos de la fe cristiana, como el conocimiento de Dios, y del hecho y argumentos de la revelación (D 1622-1627).

c) Pío IX declaraba esto mismo contra los hermesianos, y la necesidad y obligación que se impone a la razón humana «de indagar con diligencia» sobre estos motivos y argumentos de la revelación «para que pueda constarle con certeza que Dios ha hablado» a los hombres, antes de que responda con el asentimiento razonable de su fe a esa palabra divina (D 1636-1639). Puesto que también proclamaba

el concilio Vaticano que, si Dios dirige su revelación al hombre, entra en las exigencias de su razón y de la ley natural, en un imperativo moral de la criatura humana, el manifestar «su plena dependencia respecto del Creador prestando el obsequio intelectual-volitivo de su fe a la Verdad divina» (D 1789 1810).

d) Pero, sobre todo, esta necesidad y obligación previa de formar un juicio cierto de credibilidad va enseñada implícitamente en la verdad dogmática de *la racionabilidad de nuestra fe*. En el concilio Vaticano y antes en la citada encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX, se define, contra racionalistas y semirracionalistas, que *el asentimiento firme de la fe divina es conforme a la naturaleza del ser racional*, es «*un obsequio razonable*» que a Dios prestamos «de nuestra inteligencia y voluntad» al someter nuestra razón a la Verdad primera y creer con plena fe en su palabra. Nunca nuestra fe es «un movimiento ciego del alma», o plenamente irracional, como hace de ella sobre todo Kierkegaard (D 1637 1790 1791 1789).

e) Es asimismo enseñanza de la Iglesia que tal juicio de credibilidad no se tiene por el acto de la fe divina, sino que debe *ser previo* o *preceder* a la fe misma. (En los creyentes, que poseen la fe recibida en el bautismo, dicha persuasión de credibilidad debe preceder al acto de fe *con prioridad de causalidad inductiva)*. Estaba ya enseñado en las declaraciones aducidas contra los fideístas (D 1627 1638), y, asimismo, en las actas del concilio Vaticano se expresa que la declaración de los motivos de credibilidad (D 1790) se dirigía contra quienes negaban la posibilidad de percibir los hechos y criterios de la revelación sin haber recibido antes la luz de la fe, que resultaba así un acto espontáneo y sin fundamento previo racional [40].

f) Por fin, la Iglesia también enseña *la certeza* de dicho juicio previo de credibilidad, pues en la declaración antes indicada de las actas del Vaticano es denominado «persuasión cierta»; Inocencio XI había condenado la proposición defendida por Estrix: «El asentimiento de fe sobrenatural cabe con el conocimiento sólo *probable* de la revelación y aun con el temor de que Dios no hubiera revelado» (D 1171). También se condenó la teoría de los modernistas: «El asentimiento de fe se apoya en un cúmulo de probabilidades» (D 2025).

La Sagrada Escritura.—También en los textos bíblicos se expresa esta necesidad de la demostración racional de los motivos de creer para la fe. El Señor se remite a sus obras milagrosas como pruebas fehacientes de su origen divino: «Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre» (Io. 15,24). La misma apelación a los signos de su misión divina va indicada en su increpación al apóstol Felipe: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?... A lo menos creedlo por las obras» (Io. 14,10-11), o en análogas acusaciones a los fariseos (Io. 8,17).

La misma doctrina suele verse indicada en los textos de San Pablo sobre «el obsequio racional» (Rom. 12,1), tan citado por los concilios, o de la necesidad de «doblegar todo entendimiento a la obediencia de Cristo» (2 Cor. 10,5).

---

[40] *Coll. Lacensis* 7,529.

LA RAZÓN Y EXPLICACIÓN TEOLÓGICA.—También fundamenta en válidas razones los diversos aspectos de esta verdad.

1.º *Se requiere juicio previo de credibilidad.*—El asentimiento de fe es, sin duda, libre e imperado por la voluntad, pero debe ser en todo conforme a la razón. Mas la voluntad no puede imperar razonablemente al intelecto un asentimiento de firme creencia si el objeto, el testimonio de la verdad propuesta, no es suficientemente creíble. Ha de formarse, pues, un juicio previo de la autenticidad del testimonio, como fundado en sólidos motivos de credibilidad. De lo contrario, el asentimiento de fe sería irracional; la voluntad no podría imponerlo sin violentar las leyes de la razón. O mejor, no le será posible a ésta asentir a un testimonio sin garantías suficientes de ser creíble y veraz.

2.º *Este juicio debe ser cierto.*—Puesto que, en efecto, a la voluntad se le presenta la opción libre de un acto de fe en materia de tal gravedad e importancia, que debe decidir de la dirección de toda su vida. La voluntad entonces no puede imperar razonablemente el asentimiento a tales verdades cuya credibilidad no aparezca suficientemente probada *por signos y razones ciertas que excluyan toda duda prudente.* Las exigencias de una prudencia elemental reclaman la misma seguridad en las razones de creer y, por lo tanto, la misma *certeza prudencial* que se requiera para los negocios más graves de la vida. Tanto más que la fe divina exige un asentimiento firmísimo e infalible.

Por eso se excluye *toda duda prudente* en las razones de creer. También se excluye la simple *probabilidad* de los motivos que hacen creíble esta fe, como se ha visto por las proposiciones condenadas por la Iglesia. Se ha de llegar, por lo tanto, a verdadera *certeza* en la percepción y juicio de los signos de credibilidad en la revelación.

Por otra parte, para que la fe sea razonable basta y no puede exigirse más que un grado de certeza moral o vulgar, el que se tiene sin el examen científico de los documentos históricos y de las pruebas de la revelación. En concilio Vaticano ha condenado, en efecto, la teoría de Hermes, que exigía en el adulto la duda universal hasta llegar a la demostración científica de toda su fe (D 1815). Y si el mismo concilio enseña que son «ciertísimos y clarísimos» los signos de la divina revelación y «evidente la credibilidad de la fe cristiana» (D 1790 1794), se trata de una certeza y valor de verdad *objetivas*, que no todos pueden percibir sin el examen científico y crítico de los hechos históricos. Los niños y gentes sencillas no pueden por sí mismos someter a una demostración científica tales hechos.

Mas ¿no exigía Santo Tomás que las verdades de fe fueran evidentemente creíbles; o que tuvieran *la evidencia extrínseca* de credibilidad, en la evidencia al menos de los «signos» de la revelación? Para ello afirmaba incluso que «la luz de la fe» puede hacer ver como creíbles estas verdades divinas (q.1 a.4 ad 2.3; q.2 a.3 ad 2).

Ya hemos dicho antes que tales textos se refieren a «la visión» y «evidencia» intelectuales, o en su acepción amplia. Toda verdad cierta hace en algún modo ver al entendimiento, puesto que lo determina a un conocimiento claro y distinto. Esta evidencia impropia se da también en la certeza moral. En tal sentido lato se requiere también la evidente credibilidad para la fe divina.

Los modernos, en cambio, hacen resaltar que, a diferencia de los

teólogos intelectualistas del siglo XVII, desde Lugo y Elizalde—quienes exigían una certeza casi metafísica y evidencia propia en el conocimiento de los *praeambula fidei*, puesto que en ellos hacían consistir el motivo del asentimiento firmísimo de fe—Santo Tomás y todos los autores antiguos designaban sólo como *rationes inducentes, persuasoriae, sufficientia inductiva*, a estas pruebas de credibilidad que preparan a la fe, cuya certeza no se apoya en ellas, sino en la autoridad infalible de Dios, que revela [41].

Dicha apreciación moderna es cierta con tal de que se dé todo el valor que en Santo Tomás poseen tales razones inductivas: de verdaderas pruebas de los motivos de credibilidad, puesto que van referidas a los milagros, profecías y otras razones, las que, por lo tanto, producen verdadera *certeza moral*.

En la terminología aquiniana, la llamada *certitudo probabilis* tiene sentido de *certeza* prudencial o moral, la que excluye todo temor fundado de error. Dicha certeza todavía se resuelve en la «evidente credibilidad de la fe cristiana» de que habla el concilio Vaticano (D 1794), puesto que—explica Mgr. Meurin en el esquema del mismo—«es creíble todo lo que es prudente admitir. El esquema declara simplemente que es evidente que podemos y debemos creer» [42]. En efecto, con una certeza moral humana de los preámbulos y del hecho de la revelación se tiene ya *evidencia de su credibilidad*, es decir, evidencia de que es creíble, aunque no evidencia del hecho mismo de la revelación divina.

Ni puede constituir una dificultad insuperable la llamada por los antiguos *fe de los simples*, la fe de los niños o gentes rudas y sencillas, la cual no parece que tenga *justificación racional* suficiente ni motivos sólidos de credibilidad, ya que simplemente se confían en la creencia y palabra de algún ser querido, del padre o de la madre, del párroco, misionero, etc. Los teólogos modernos se esfuerzan en hacer ver que se trata de una *certeza relativa de suyo y objetivamente suficiente*, puesto que el testimonio del párroco o educador se encadena con el magisterio universal de la Iglesia y en él se apoya, aunque, accidentalmente, el sujeto no pueda percibir todo el valor objetivo de ese testimonio y de los motivos de credibilidad que la Iglesia, con su santidad y notas divinas, en sí encierra. O, según otros teólogos explican, el testimonio de los padres o sacerdotes fundaría un motivo de creer sólo suficiente para la capacidad imperfecta de tales inteligencias rudas, las cuales exigen menos pruebas para apoyar su certeza que los hombres cultos y llevados de preocupaciones críticas.

Sin duda, es válido este concepto de *certeza relativa*, al menos en su primera modalidad, y se comprende que tales mentalidades, sin muchas exigencias racionales, se apoyen en motivos incapaces de justificar por sí mismos la certeza que poseen de hecho. Pero esto suscita

---

[41] Así, v.gr., q.2 a.9 ad 3.10, o en los textos citados en nota 39. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit, p.65ss.741ss. Cf. M. DE ELIZALDE, *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Nápoles 1662) n.862; LUGO, *De virtute fidei divinae* disp.15.6.7 (ed. Vivès, París 1868). De este problema histórico informan también F. SCHLAGENHAUFEN, *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik*: «Z. Kath. Theol.», 56 (1932) p.313-374.530-595; G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie* (Münster 1933) c.6 p.340ss.

[42] Pueden verse larga y laboriosas explicaciones sobre esta certeza relativa en BILLOT, *De virtutibus infusis* 3.ª ed. (Romae 1928) t.17 p.300ss; H. LENNERZ, *De virtutibus theologicis* (Romae 1947) n.264-268; S. HARENT, *Foi*: DTC t.6 col.219-236.

grave problema sólo para aquellos teólogos que, siguiendo la teoría escotista y de Lugo, resuelven en tales preámbulos de fe y motivos de credibilidad la certeza infalible del motivo de fe; por ello se esfuerzan tanto en probar que dicha certeza relativa es plena y fundada aun objetivamente.

El inconveniente desaparece si con Santo Tomás sostenemos, como antes se dijo, que la fe divina apoya su firmeza infalible en la percepción sobrenatural de su solo *motivo formal* y que la certeza imperfecta del conocimiento de la revelación y credibilidad apologética no es motivo intrínseco del asentimiento, sino fundamento exterior o de preparación: «*causa exterius inducens*, sufficiens inductivum ad credendum» (q.2 a.9 ad 3; q.6 a.1).

3. *El juicio de credibilidad se funda en los llamados motivos de credibilidad.*—Estos son *los signos* y argumentos que nos llevan al conocimiento de la revelación y demuestran su origen divino o verdad del testimonio de Dios, los cuales ampliamente desarrolla la apologética.

Los principales son *los motivos externos*, los argumentos históricos de la revelación, confirmados por los milagros y profecías, que de un cierto modo demuestran el origen divino de la misma; y la Iglesia con todo su desarrollo histórico, desplegando a través del mismo su vitalidad maravillosa y todas las demás propiedades y notas de su origen divino, que la hacen un motivo constante y «testimonio irrefragable» de su misión divina.

Todos ellos forman *los signos ciertísimos* que demuestran científicamente la divinidad de la religión cristiana aun para los sabios del mundo actual, como declara el concilio Vaticano (D 1790 1794 1812 1813).

Junto a esta *vía ordinaria* de formar el juicio cierto de credibilidad, o conclusión apologética, se da la vía de los *criterios* o *motivos internos*. Estos son también válidos, aunque no representan el momento primario de la demostración apologética, sino son criterios secundarios y sólo contienen un valor demostrativo de certeza moral. Unos son *objetivos*, o *externos al sujeto*, como la santidad y sublimidad de la doctrina cristiana y su divino Fundador, o los efectos de santidad y luz o satisfacción de las inteligencias que en el plano espiritual provocan; otros son puramente *internos y subjetivos*, como los muchos efectos de consuelos, satisfacción de las aspiraciones más hondas, etc., que en el alma la verdad cristiana produce. Son vías legítimas y muy aptas en las diferentes condiciones interiores y tiempos, sobre todo en las épocas actuales, para conducir los espíritus al convencimiento de la verdad cristiana.

Hay, no obstante, otras vías o *criterios meramente subjetivos* basados en la experiencia interna de cada uno. Los protestantes fundaban su fe en esa pura inspiración personal, o *testimonio interior* del Espíritu Santo, como único criterio para discernir la palabra divina: testimonio que se ha trocado después en el *sentido religioso* de los racionalistas y liberales o en *la indigencia* de lo divino de los modernistas. Entendidos con exclusividad y como criterio único de la verdad cristiana, fundan el método o *apologética inmanentista* que proclaman los modernistas, y que la Iglesia ha reprobado (D 1812 2145), porque este error niega todo valor objetivo a las pruebas históricas y signos externos milagrosos de la revelación, atribuyendo a una pretendida

inspiración interior y falsa experiencia de lo sobrenatural el valor de norma única y fuente primera de la revelación divina.

4.º *Se requiere un juicio de credibilidad, tanto especulativo como práctico.*—El primero es el que propone en universal que, en virtud de tales hechos históricos y signos divinos, aparece cierto que Dios ha hablado y que los misterios revelados son creíbles. En realidad, son varios tales juicios especulativos, porque son múltiples las pruebas racionales sobre los hechos de la revelación, que se engloban, no obstante, en la conclusión general, o juicio definitivo de que tal conjunto de hechos de la revelación son ciertamente creíbles.

El segundo es el juicio práctico, que aplica al caso particular del propio sujeto la credibilidad juzgada antes en universal. Se llama juicio de *credentidad*, porque es *un juicio de obligación*, el juicio de la conciencia que propone en particular el deber de creer: *hoc est a me credendum*. Términos de obligatoriedad que ya empleaba Santo Tomás: *Non enim crederet nisi videret ea esse credenda* (q.1 a.4 ad 2); «inquantum per lumen fidei videntur esse credenda» (a.5 ad 1).

Además del juicio universal de credibilidad, *es necesario dicho juicio práctico* y de obligación para llegar al acto de fe, según parecer unánime de los teólogos. En efecto, el conocimiento, aun cierto, de la revelación, propuesto en universal, «no basta para engendrar *la voluntad eficaz* de creer, pues el juicio que mueve la voluntad a asentir debe ser de orden práctico, que proponga el objeto también bajo el aspecto de bueno y conveniente. Y, por eso, además de la evidencia especulativa de credibilidad, se requiere este juicio práctico acerca de *la conveniencia* de creer» [43].

5.º *Este último juicio, al menos, debe ser intrínsecamente sobrenatural.*—La razón es bien obvia. Como argumentaba el mismo Juan de Santo Tomás, dicho juicio de credentidad es regla *inmediata de la piadosa* moción de la voluntad para creer, que, como se dijo, es ya un acto sobrenatural. Pero es principio cierto que todo acto voluntario debe ir precedido de un conocimiento intelectual del mismo orden. Por eso se requiere una ilustración sobrenatural de la gracia que proponga la bondad y conveniencia del objeto de la fe, y, en consecuencia, tal juicio o estimación práctica será intrínsecamente sobrenatural [44].

¿Es también necesaria la iluminación sobrenatural de la gracia para la formación del juicio especulativo de credibilidad? Los teólogos tomistas extienden comúnmente al mismo la influencia de la gracia cuando lleva el alma al asentimiento de fe divina, y dicen que debe proceder entonces de alguna ilustración sobrenatural [45].

Pero este punto es objeto de grande controversia, sobre todo entre los modernos autores, y debe apartarse todo equívoco en relación con actuales teorías nada fundadas.

Teólogos antiguos y modernos, sobre todo, Pierre Rousselot con su reciente teoría, que ha conquistado muchos simpatizantes, sostienen que es *la luz de la fe* la que ilumina las razones de creer y mediante cuya percepción sobrenatural se forma el juicio de credibilidad. La razón

---

[43] Io. A Sto. Thoma, *Curs. Theol., de fide* disp.3 a.2 n.8-9.

[44] Ibid., ibid., n.10-14.

[45] Io. A Sto. Thoma, *De fide*, l.c., n.8, narra los diversos modos como puede hacerse la elevación sobrenatural de este juicio de credibilidad. También Suárez, *De fide* disp.6 s.8 n.14.

sola no puede percibir los motivos o «signos de la revelación» como tales *signos*, es decir, en su conexión y valor manifestativo de la verdad sobrenatural del hábito de la fe, que eleva y conforta la razón natural, dándole fuerza para percibir el valor objetivo de los signos de la revelación. Tales son «los ojos de la fe», o la confortación prestada al entendimiento por el hábito infuso. Por lo que la afirmación de la credibilidad o conocimiento de los milagros y profecías, etc., como pruebas de la revelación, no se distingue del acto mismo de la fe [46].

La teoría, aunque seguida por otros autores modernos [47], no parece salvar el sentido de la doctrina de la Iglesia y se aparta de la mente de Santo Tomás, aunque sea presentada como recta interpretación de sus textos. En ambos se propone el conocimiento de los preámbulos de fe y «la persuasión cierta» de su credibilidad como requisitos previos al acto de fe. Por lo tanto, pertenecen *substancialmente* a la razón natural y son obra de sus propios esfuerzos de penetración racional. El Angélico—hemos visto—habla de *rationes inducentes*, o introductorias al asentimiento de fe, y, por lo tanto, actos preparatorios, o convicción racional previa a la fe misma: *Intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei* (q.5 a.2).

La teoría de Rousselot incide, además, en el fideísmo, al negar a la razón especulativa el poder de conocer los argumentos racionales de la revelación, negándose en parte también *el carácter razonable* de la fe; defecto de racionabilidad que no puede ser suplido por la dialéctica blondeliana de la voluntad y de un conocimiento afectivo y como experimental de la verdad religiosa, en el cual, como antes se ha explicado, han de verse concesiones hechas al subjetivismo sentimental moderno y a la teoría protestante de la inspiración privada.

No obstante, como otros han mostrado [47], la falsa interpretación de Rousselot ha traído como ventaja el poner de *relieve* que para Santo Tomás *no puede hacerse depender la certeza absoluta de la fe sobrenatural de una percepción natural de los motivos de credibilidad*. El juicio cierto de credibilidad sólo es fundamento de la fe en la línea interior de preparación apologética y condición *sine qua non*. La luz de la gracia viene luego a darnos *nueva percepción sobrenatural* de los *motivos de creer*—no de los argumentos de credibilidad—, cifrados en la sola autoridad de Dios que revela. Pero esta percepción del motivo es ya dada en el acto de creer y se confunde con el acto mismo de fe, según antes se dijo. Por el mismo acto de fe, observa Suárez, creemos no sólo que son verdaderos los objetos de fe, *sino también* que han sido de hecho revelados y que son soberanamente creíbles, con más firmeza y evidencia que aparecían creíbles por los motivos racionales [48].

---

[46] P. ROUSSELOT, S. I., *Les yeux de la foi*: «Rech. Scienc. Rel.» 1 (1910) p.241-259.444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de la foi naturelle*: «Rech. Scienc. Rel.», 4 (1913) p.1-36; 5 (1914) p.57-69.453-458. De la teoría de Rousselot, de sus seguidores y de las críticas contra el mismo informan ampliamente: S. HARENT, *Foi*: DTC t.6 col.260-275; S. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.450-511.

[47] J. DE WOLF, *La justification de la foi chez S. Thomas d'Aquin et le Père Rousselot* (París-Bruselas 1946) p.3.ª; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione* (Romae 1918) I p.531.

[48] SUÁREZ, *De fide* disp.6 s.8 n.6.

5.° Génesis del acto de fe.

En consecuencia, y resumiendo lo más conforme a la verdad de estas discusiones, hemos de partir del hecho de que el juicio de credibilidad *precede al acto de creer* y no puede ser formado por la iluminación del hábito de la fe.

Además, dicho juicio especulativo, siendo la justificación racional de la revelación y sus preámbulos y conclusión de toda la función apologética, no excede los límites de una demostración racional y puede hacerse por las luces de la simple razón, por ser de suyo y substancialmente un *juicio natural*. Si bien su objeto lo constituyan verdades o misterios sobrenaturales, en la demostración apologética—como en la fe adquirida del hereje—son percibidas sólo *materialmente*, como un hecho *preternatural* o intervención milagrosa de Dios, no en su sobrenaturalidad esencial.

El mismo *juicio práctico*, o de credentidad, no reclama, por su contenido intelectual, ser sobrenatural *quoad substantiam*. Supuesta la prueba racional de una revelación divina, la misma razón natural impone la obligación de obedecer a Dios y aceptar su revelación. Si el mensaje revelado es creíble, ya por el mero hecho de serlo se hace obligatorio abrazar la fe cristiana, porque con esa obligación de creerlo es impuesto por Dios.

Mas, si los teólogos clásicos enseñan que el juicio último o práctico ha de ser *necesaria e intrínsecamente sobrenatural*, es porque tal juicio dirige inmediatamente *la voluntad de creer*, que, según hemos visto, es intrínsecamente sobrenatural y, por lo mismo, para *moverla eficazmente* se requiere que sean propuestos los motivos de creer y la conveniencia y bondad de asentir a los objetos de fe *por nueva ilustración* interior de la gracia, es decir, por un juicio sobrenatural.

Así, pues, con los teólogos tomistas y Suárez hemos de admitir *un desdoblamiento*—al menos teórico—*en los juicios de credibilidad*. En cuanto percepción y prueba de los testimonios y signos, humanos y divinos, de la revelación, no se requiere *de suyo* la gracia o ilustración interna, porque tal juicio se funda en motivos creados y en una como evidencia natural. Mas, en cuanto *positivamente* llevan a la fe y motivan la voluntad eficaz de creer, han de ser juicios sobrenaturales, elevados por la gracia actual a la percepción sobrenatural de tales objetos [49].

No sólo se verifica esto del juicio de credentidad último, sino del juicio especulativo de credibilidad, según parecer común en los tomistas. Porque toda preparación positiva a la fe debe ser obra de la misma gracia. En consecuencia, si aquella justificación racional de la credibilidad es hecha por argumentos y motivos meramente humanos, llevará tan sólo a una *fe adquirida*, como el heterodoxo o el historiador racionalista que llegan a la plena convicción racional de la autenticidad de la revelación y con mala voluntad creen en tales hechos históricos; o como en los demonios, dice el Angélico, que, «a pesar de su malicia, son compelidos a creer y su fe es *quodammodo coacta ex signorum evidentia*» (q.5 a.2 ad 1.3).

[49] SUÁREZ, *De fide* l.c., n.6-14; Io. A S. THOMA, *De fide* disp.3 a.2 n.8. El P. S HARENT, *Foi:* DTC t.6 col.173-4.258, niega este desdoblamiento y pluralidad de los juicios de credibilidad, que ya expresamente, aunque en modo algo peculiar, distingue el P. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique* 2.ª ed. (París 1912) p.318ss.

Mas si esta demostración racional conduce a la fe divina, entonces las ilustraciones divinas de la gracia han de insertarse en tales procesos racionales y elevarlos a la penetración sobrenatural del objeto [80].

Tales influencias y elevación de la gracia son necesarias, *primero* para disponer la buena voluntad de los que caminan a la fe, eliminando las malas disposiciones afectivas, que les impiden investigar o comprender los motivos de creer, y *segundo*, para iluminar y hacer percibir con más claridad el valor objetivo de las pruebas de la revelación. Esas—ya hemos dicho contra Rousselot—son perceptibles por la sola razón natural, y la gracia no es en absoluto necesaria para la certeza del juicio de credibilidad. Pero muy frecuentemente concurrirán las luces e inspiraciones superiores para reforzar, *esta certeza moral, iluminando desde lo alto las razones* de creer [81] y no sólo disponiendo y preparando la buena voluntad hacia los bienes sobrenaturales.

Y las ilustraciones de la gracia actual no podrán actuar sin que produzcan alguna *percepción sobrenatural de los motivos*, aunque éstos no pierdan su *valor objetivo* de credibilidad racional, capaz de persuadir y convencer la razón humana. Por lo mismo, también es admitido por buenos teólogos tomistas que Dios puede suplir con las luces de su gracia los argumentos racionales de credibilidad, como suple la proposición exterior de la revelación, y sustituirlos con solos motivos internos, como en los herejes, cismáticos o infieles que llegan a la fe implícita.

Tales serán casos extraordinarios y como milagrosos, por lo que se mantiene *como vía normal* la necesidad del juicio racional de credibilidad, que es previo a la fe y a ésta lleva eficazmente mediante la ayuda de las ilustraciones sobrenaturales de la gracia excitante.

A su vez, los juicios de credibilidad van precedidos de la deliberación, o *consilium*, de un largo proceso de investigación sobre los hechos de la revelación y examen de sus motivos, dirigido por *una intención sincera* de buscar la verdad en las religiones propuestas como reveladas y de obedecer a Dios por la aceptación de una religión revelada positiva, cuando constare de su voluntad de comunicar a los hombres su economía de salvación. En consecuencia, los tomistas *retrotraen* con razón las influencias de la gracia actual o iluminaciones sobrenaturales a todos los actos parciales por los que ha de pasar, *necesariamente*, el proceso de preparación a la fe, según *el esquema tomista* de los doce actos:

I. Orden de intención

a) Acerca del fin

1. *Simple percepción* del fin último bajo la noción implícita del bien divino, la salvación.

2. Simple volición o deseo de la bienaventuranza eterna en común.

3. Juicio de posibilidad del fin, salvación eterna o conocimiento verdadero y amor de Dios como asequibles.

4. Intención sincera de querer esta salvación y obedecer a Dios.

[80] R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theologicis* (Romae 1948) p.121.
[81] R. Garrigou-Lagrange, o.c., p.73.

b) ACERCA DE LOS MEDIOS

5. *Auditus fidei. Consejo* o deliberación sobre la revelación propuesta y los signos divinos que la confirman. Se termina en doble juicio o conclusión. Juicio teórico de credibilidad: *Hoc est credibile.* Juicio teórico-práctico o de conveniencia: *Hoc est credendum.*

6. *Consentimiento* o complacencia de los medios o vías de salvación propuestos.

7. *Juicio discretivo.* Juicio último práctico de credentidad. *Hoc est a me credendum hic et nunc.*

8. Elección sobrenatural del acto de creer: *Pius credulitatis affectus.*

II. Orden de ejecución

9. Imperio: *crede.*

10. *Uso activo* de la voluntad: *Pia motio.*

11. Uso pasivo: *Assensus fidei.*

12. *Fruición,* gozo y paz en la fe.

Dos observaciones principales queremos añadir para ilustrar este paradigma esquemático del acto de creer.

1.ª Este proceso intelectivo-volitivo, por el que pasa todo acto humano completo, es fuerza que se dé también *en la génesis del acto de la fe,* y con todo fundamento se aplica a ella [61]. La explicación tomista hasta aquí dada exige que los actos parciales últimos (n.7-12), sean sobrenaturales, y no pueden ser puestos sin la gracia. Y enseña, además, que las ilustraciones y mociones de la gracia influyen y se insertan en los actos parciales a lo largo de todo el proceso. De manera especial en la *intención* recta que lleva y mueve un alma a la búsqueda de la verdad y a la aceptación de la fe verdadera. Si bien tal voluntad o intención sincera no excede los límites de un acto natural [62], como las otras actuaciones racionales; mas, como *preparación positiva*—aunque remota—a la fe, ha de estar ya influenciada y elevada por las gracias actuales.

Tales ilustraciones de la gracia no elevan sobrenaturalmente aquellos actos preparatorios de un modo habitual y permanente; son del orden de gracias actuales, que sólo en forma pasajera influirán sobre la lenta labor discursiva, intelectivo-volitiva, de investigación de la verdad revelada.

Por ello, tales luces sobrenaturales dejan en todo su valor los argumentos de la razón humana o motivos racionales de creer, a los

[61] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* ed.cit. p.120-1; P. LUMBRERAS, *De fide* (Romae 1937) p.575s. El mismo esquema, aunque con algunas más complicaciones, lo redactaba, el primero, A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique* ed.cit. p.31-33. En otro lugar hemos probado que no se puede simplificar esta tabla de los doce actos parciales, sino que todos deben darse distintos en cualquier acto humano completo; cf. T. URDÁNOZ, *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos:* BAC, *Suma* bilingüe, t.4 (Madrid 1954) p.432-4.

[62] No se puede atribuir, por lo tanto, a dicho acto el valor y virtualidad sobrenatural de rectificar la voluntad en orden a Dios y contener en germen la fe, que le atribuía A. Gardeil *(La crédibilité et l'apologétique* 2.ª ed. p.165s.311.321), porque esta intención correspondería al *voto sobrenatural de la fe,* que ha sido condenado.

que vendrán a reforzar. Y nuestra explicación tomista *dista* enormemente de la teoría antes impugnada de Rousselot, que sostenía la incapacidad de la razón humana para conocer «los signos» de la revelación y exigía la percepción sobrenatural de la fe para penetrar su valor y obtener la certeza de credibilidad.

2.ª Se ha de observar, por fin, cómo este esquema tomista sobre las etapas previas al acto de creer deja un amplio margen para ser llenado e ilustrado con todos los materiales que la psicología religiosa, la psiquiatría, la autobiografía de las conversiones, etc., pueden aportar para iluminar los infinitos caminos y medios de que Dios se vale para llevar las almas a la fe. Este sería el lugar para reunir todo ese bagaje de experiencia psicológica y observación concreta que confirmara estos datos teológicos e hicieran rastrear las huellas concretas de la acción de la gracia, reconstituyendo así, por la experiencia, la psicología integral del acto de fe.

Modernos autores, de los que se hace eco el mismo Aubert [53], demasiado influídos por esta preocupación psicologista del mundo actual, se quejan de «la concepción artificial y abstracta del acto de fe» que aún perdura en los manuales de teología y desearían sustituirla por un método más psicologista y empírico, de acuerdo con las tendencias filosóficas y literarias que están de moda [54].

Pero esta reacción psicologista podría llevar al peligro de psicologismo que se señala, y en que han sucumbido teólogos protestantes modernos, de reemplazar el método dogmático por el método psicológico para determinar la naturaleza y elementos del acto de fe. Pero esto es cometido y función propia del *dogma* y *teología*, no de una pretendida observación y experiencia psicológica. Y es que no hay experiencia directa, ni tampoco clara y distinta o científica, de la realidad sobrenatural en que se mueve la vida de la fe. Las grandes líneas de la estructura psicológica de la fe sólo pueden ser conocidas y trazadas a base de los *datos revelados* y de la elaboración teológica subsiguiente, que utiliza los datos de la pura psicología racional aplicable al terreno del espíritu.

La elaboración especulativa y dogmático-teológica del tratado de la fe es insustituíble, ahora como en la Edad Media. Y el material de psicología religiosa podrá venir a enriquecer, iluminar y confirmar

---

[53] R. AUBERT, *La psychologie de l'acte de la foi* ed.cit. p.651-670.

[54] El mismo Aubert (l.c.) relata algunas obras principales de esta psicología religiosa. En versión española pueden leerse, entre otras obras de esta experiencia de la conversión—o apostasía—religiosas: S. LAMPIN, *Hombres que vuelven a la Iglesia* (Madrid, 1944); CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, II. *La fe en Jesucristo* (Madrid, Ed. Gredos, 1955). No toda esta psicología debe buscarse en la literatura religiosa o irreligiosa de los últimos años; puede verse un vigoroso relato autobiográfico de estas experiencias, con la característica de ser un proceso de conversión basado en el razonamiento, en riguroso convencimiento racional del valor de las pruebas de credibilidad del catolicismo tal como lo exigen nuestros esquemas dogmáticos, en Arnold Lunn (*Ahora ya veo* vers. esp. de F. Aguirre de Cárcer, Madrid 1956). Este mismo escritor (p.110ss) confirma lo que hemos expuesto antes, y en que insiste con razón R. Aubert (o.c., p.670-87), de que la ayuda e ilustración sobrenatural de la gracia comúnmente se requiere, hoy día, no sólo para los actos preparatorios en torno al examen de la revelación, sino para los mismos preámbulos de la existencia de un Dios personal y posibilidad de la revelación. Para el hombre moderno, tan trabajado por el subjetivismo y escepticismo, el mayor escollo y dificultad que ha de vencer para llegar a la fe es la aceptación del Absoluto, de un Dios infinito y personal que pueda comunicarse al hombre. Es decir, la aceptación del sobrenatural mismo, que Aubert llama *fides ante fidem*. Todo lo demás, después de esta persuasión primera, es ya fácil.

aún más esta doctrina teológica, nunca a reformar los resultados ciertos de aquélla.

En este plano complementario, *la teología de la fe está abierta* a todos los estudios de psicología religiosa que se vienen haciendo en la época actual, y que no vendrán a desmentir, sino a aportar mayor esclarecimiento y perfección experimental al clásico tratado de la fe que la tradición escolástica ha elaborado.

III. Libertad y mérito del acto de fe (a.9.10)

Porque completa en cierto modo el tema precedente, adelantamos aquí la doctrina de estos dos artículos, que se refiere más a las propiedades psicológicas del acto de creer. Del aspecto moral se ocupan, sobre todo, los restantes artículos, sobre la obligatoriedad o necesidad de la fe para salvarse [55].

LA LIBERTAD DEL ACTO DE FE.—Aún sin hacer de ella cuestión directa, el Angélico trata conjuntamente del tema de la libertad de la fe, *como raíz y condición necesaria del mérito,* en estos dos artículos, y más en el primero. Esta condición libre la hemos visto resaltar con gran fuerza en todo el análisis aquiniano del acto de fe. El Santo ya ha hablado de ella también en otros lugares anteriores [56], insistiendo siempre en esta gran verdad.

La *libertad* es un atributo que, intrínseca y esencialmente, corresponde sólo a los actos «elícitos» o interiores de la voluntad. A los actos intelectuales o de cualquier otra facultad les compete *por participación* del acto voluntario, por la moción del mismo. Son libres todos los actos «imperados» por la voluntad, que van sometidos a su dominio o poder del libre albedrío.

Esta moción de la voluntad sobre las demás acciones puede ser

[55] La fe, especificada por la Verdad primero, única e indivisible, es por fuerza virtud una, que no admite división.

Por ello, y en razón de la brevedad, omitimos hacer cuestión del a.2: *de los modos o cuasi división* del acto de la fe, que, además, lo hemos ya incluído en los análisis primeros sobre el objeto.

Se afirma en él *que el acto de fe, tomado adecuadamente,* se distingue en tres modalidades: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum.*

En la Escritura ya se designaba el acto de fe con estas diferencias verbales. Pero es sobre todo San Agustín quien distinguió (texto en *Sed contra)* estas tres apelaciones gramaticales en el acto de creer, que no tienen exacta versión en las lenguas modernas. Son, en efecto, bien fundadas y designan no tres actos distintos, sino *tres relaciones distintas* al objeto dentro del acto intelectual-volitivo de creer. En efecto, el acto de creer tiende a su objeto de tres modos: respecto del entendimiento, bien como objeto material, lo que es designado en el término directo o acusativo de creer: «creer a Dios», *creer toda la verdad revelada;* o bien como motivo formal, lo que se designa en la forma ablativa; *creer por Dios,* en virtud de su autoridad. Por fin, respecto del acto volitivo de creer, el objeto se refiere al mismo *como fin,* designado en la partícula «creer en Dios», creer tendiendo a El como fin.

En la fe informe se realiza sólo de modo imperfecto el *credere in Deum;* el pecador que cree, sólo en parte realiza esta entrega y plena adhesión de toda su persona a Dios como Bien, pese a las descripciones que nos dan de ello autores modernos. El *credere in Deum* perfecto se realiza sólo en la fe formada y operante por la caridad.

Dentro de estos tres modos de creer, sólo hay distinción real del tercero: *credere in Deum,* respecto de los dos primeros, porque designa el acto de voluntad. Los dos primeros modos forman un acto único e indivisible de asentir intelectual, por el que creemos las verdades reveladas por el motivo divino, y éste es a la vez conjuntamente creído.

[56] Q.1 a.4; q.2 a.1 ad 4: *De veritate* q.14 a.1.

mediata o indirecta, cuando no la acción misma es libremente imperada sino en sus causas o en su ejercicio; es *inmediata* y *directa* la libertad de las otras acciones, como el acto de fe, que es en sí mismo imperado.

Hermes vino a negar la libertad del acto de fe, al menos respecto de «la fe del conocimiento», la adhesión intelectual a las verdades religiosas, que para él es, como el asentimiento científico, determinado por razones evidentes. Sólo «la fe del corazón» o actitud voluntaria de sumisión a Dios quedaba como elemento libre en la fe. Y algunos autores católicos, como el nominalista Holcot, Pico de la Mirándola y Estrix, también restringieron y en parte negaron esta libertad de la fe.

1.° El acto de fe divina es esencialmente libre, sea en cuanto al ejercicio, como en su especificación, o con libertad inmediata participada de la voluntad.

La proposición expresa que *la libertad* es esencial al asentimiento de fe, como *propiedad* suya; nunca puede ponerse el acto de fe sobrenatural si no es libremente. Esta libertad deriva ciertamente de la moción voluntario. Pero tal moción hace al acto de fe libre, no sólo en sus causas o en cuanto a realizar el acto—como son libres los demás actos intelectuales, incluso los de la ciencia, en los que siempre el ejercicio de la consideración actual depende de la voluntad—, sino también en cuanto *a la especificación* del mismo. Es decir, el *asentimiento* mismo al objeto de fe propuesto es libre, de tal modo que, aun presentada la revelación con suficientes y ciertos motivos, el entendimiento bajo la acción de la voluntad puede libremente asentir o disentir, creer o no creer.

Es *doctrina de fe definida* en cuanto al dato general de que el asentimiento de fe es libre, de modo distinto al acto de ciencia. Y al menos explicación *teológicamente cierta* el que esta libertad afecta inmediatamente a la especificación del acto de creer.

En el *magisterio de la Iglesia* se contiene de un modo claro esta enseñanza. El concilio de Trento describía los actos dispositivos a la justificación: «Dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, *libere moventur in Deum, credentes...*» (D 798). La mente clara del concilio era definir la libertad de la fe contra Lutero, observaba A. Vega. La expresión de «moverse libremente hacia Dios» se refiere ante todo al acto de creer, pues los esquemas precedentes lo designaban como un «moverse de libre voluntad *por la fe*». Se mudó después el término *per fidem* en *credentes*, para significar no la virtud, sino el acto de fe anterior y dispositivo a la justificación [67].

Mas directamente, el concilio Vaticano enseñaba esta verdad al declarar que «el hombre, *por la fe, presta una obediencia libre* al mismo Dios al cooperar y consentir a su gracia, a la cual puede resistir» (D 1791); donde, según las actas del concilio, esa obediencia libre de la fe se refiere al acto mismo de asentimiento, no al simple ejercicio del hábito. Más aún, el concilio hace objeto de una condenación directa el error de Hermes: «Si alguien dijere que el asentimiento de fe cristiana no es libre, sino producido necesariamente por argumentos de la humana razón, o que sólo para la fe viva es necesaria la gracia

[67] Cf. R. AUBERT, *La psychologie de l'acte de la foi* ed.cit. p.78-80.

de Dios, sea anatema» (D 1814). El asentimiento intelectual de la fe es, pues, declarado inmediatamente libre, y no sólo el ejercicio del mismo o las causas que lo determinan [58].

La *Sagrada Escritura* enseña asimismo, con equivalentes hechos y fórmulas, la libertad de la fe. En sus textos aparece claro cómo, propuesta la misma predicación del Evangelio y los mismos signos que atestiguan su verdad, unos creen y otros no [59]. El acto de fe es obligatorio e impuesto bajo pena de condenación, lo cual no es posible sin que sea libre [60]. Es asimismo meritorio, ya que lleva a la justicia, pues «Abrahán creyó en Dios y le fué computado a justicia» (Rom. 4,3). Por eso San Pablo presenta el acto de fe como una obediencia voluntaria, y afirma que «con el corazón» se pone el acto de fe, es decir, con la libre voluntad [61].

La tradición de la Iglesia y la doctrina de los Padres avala esta misma verdad. La Iglesia exige que ningún adulto reciba el bautismo, que implica la profesión de la fe, «a no ser sabiendo y queriendo y bien instruído» (CIC cn.752). Por eso nunca la Iglesia coaccionaba ni compelía a los infieles por la fuerza a recibir la fe. *La tradición patrística* puede condensarse en la fórmula tan elocuente de San Agustín: «Intrare in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare... accipere sacramenta potest nolens, *credere non potest nisi volens*» [62]. En el acto interior de la fe no puede darse coacción ni necesidad alguna, como en los actos exteriores, sino pura y simple libertad del que consiente en creer.

Y, de igual suerte, *la tradición escolástica* anterior a Santo Tomás expresaba esta doctrina en la definición «magistral» de la fe dada por Hugo de San Víctor: *Voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam.*

El *argumento racional* y *fundamento psicológico* de esta libertad es el ya dado por Santo Tomás en su análisis del acto de fe y de la necesidad de una moción de la voluntad para el mismo. Baste recordarlo. El entendimiento no es movido sino por dos principios: el objeto y la voluntad. Pero sólo el objeto evidente mueve suficientemente, determinando el entendimiento al asentimiento cierto o especificación del acto. Siendo sobrenatural el objeto de la fe y, por lo mismo, esencialmente inevidente, aun propuestas las razones extrínsecas de creer, no se hace manifiesta la verdad interna de sus misterios sobrenaturales, y el entendimiento permanece indiferente. Entonces sólo la elección libre de la voluntad puede como forzar o determinar a la adhesión intelectual de una fe oscura, moviendo el entendimiento a creer por una nueva cárga afectiva o motivo extrínseco que es su disposición amorosa hacia la bondad del objeto, según se ha explicado.

Así, puede el acto de fe *ser virtuoso* y *meritorio*, como toda la tradición lo ha entendido. Para lo cual se precisa que sea libre y voluntario, pues, como enseñaba el Angélico (1-2 q.56 a.3), el entendimiento especulativo podrá ser sujeto de hábito virtuoso en cuanto es puesto bajo *especial dependencia* de la moción de la voluntad, lo que ocurre sólo en la fe divina.

---

[58] MANSI, t.51 col.221.236.333. Cf. R. AUBERT, o.c., p.179-185.
[59] Io. 3,18; 6,29; Act. 13,46; 17,32; Rom. 10,16.
[60] Mc. 16,16; 1 Io. 3,23.
[61] Rom. 1,5; 10,9.16; 2 Cor. 10,5; Act. 8,37.
[62] S. AUGUST, *In Io. Evang.* tr.26,2: ML 35,1607. Cf. *De spiritu et litt.* c.31.34: ML 44,235.

La libertad entonces afecta al acto de fe intrínsecamente, o *en toda la amplitud de sus movimientos* de ejercicio y de especificación, si bien *por participación* de la voluntad. La bondad y voluntariedad libre a veces se dan en el entendimiento participadas de la voluntad, como la certeza conviene a veces a la voluntad—así en la esperanza—participada del entendimiento. Estas dos facultades, por su conexión íntima y mutua influencia, intercambian a veces sus atributos.

La libertad de la fe, si bien tan cierta, siempre será peculiar y sólo *análoga* a la libertad *propia* de los actos elícitos de la voluntad. El entendimiento en la especificación de sus actos sigue sus propias leyes, dadas por la luz cognoscible del objeto, y sólo con resistencia acepta la imposición de la moción libre de la voluntad. Como las pasiones resisten en la obediencia al imperio voluntario para la formación de las virtudes morales. La fenomenología del acto de fe, como acto libre, resulta a veces obscura, y en ocasiones el hombre se sentirá impotente y como incapacitado para creer ante prejuicios y dificultades intelectuales, al parecer insuperables. Se impone entonces una labor indirecta de eliminación de las causas contrarias, u obstáculos ideológicos contra la fe, y en esta labor preparatoria puede hacerse del todo necesaria la luz de la gracia.

La libertad de la fe no está, sin embargo, sólo *en sus causas* o en determinadas disposiciones de la voluntad, como explicaba la reciente teoría del P. Rousselot [68], sino que, aun dados los motivos suficientes y hasta evidentes de la credibilidad—hasta con signos de evidencia inmediata extrínseca, como en los profetas—, el hombre no cree de un modo necesario, *sino libre*, dada la transcendencia sobrenatural y obscuridad impenetrable de los misterios de fe. Sólo entonces podrá hacerse necesaria *la fe adquirida*, o convicción natural, como la *fides daemonum, coacta ex signorum evidentia* (q.5 a.3 ad 1).

EL MÉRITO DE LA FE.—Es una simple consecuencia de lo anterior y puede así formularse:

2.º El acto de fe puede ser meritorio.

Sólo *puede serlo*, pues que no todo acto de fe merece de hecho, al menos con mérito de *condigno*, sino sólo el de la fe informada por la caridad. Es mediante la caridad como el acto de fe, como los de las otras virtudes, se hace meritorio de vida eterna. La fe informe de la primera disposición para tal mérito (a.9 ad 1). Teólogos de otras escuelas conceden también a la fe informe, como «raíz y fundamento de la justificación», un mérito *de congruo* propio; mas para los tomistas se trata de un mérito de congruo muy impropio, o metafórico.

Es verdad de fe, implícitamente definida en la doctrina general de la caridad como raíz de toda obra meritoria. En su lugar propio se exponen las pruebas teológicas de la misma.

De un modo especial se habla del mérito de la fe en las palabras del Señor: «El que cree en mí tiene la vida eterna» (Io. 6,47; cf. 15. 22). O en el texto de San Pablo en que exalta los méritos y frutos de la fe en los justos antiguos (Hebr. 11,32-39; cf. Gal. 3,8).

La *razón teológica* manifiesta esta verdad recordando las condiciones de toda obra meritoria. Debe ser un acto que proceda del libre

[68] Cf. R. AUBERT, o.c., p.460-470.

albedrío bajo el influjo de la caridad. Tal es el acto de fe, esencialmente libre y que tiende a su normal perfección en la información de la caridad.

Y añade el Angélico (a.9 ad 2) que no sólo es meritorio el *ejercicio* de la fe o *consideración actual* de las verdades de la misma; en este sentido también puede hacerse meritorio el ejercicio de la ciencia. El acto de fe es, además, meritorio en su otra dimensión voluntaria, de especificación: el mismo *asentimiento* de fe a la verdad divina se hace *en sí* mismo meritorio, como acto de la virtud de la fe y no sólo de obediencia o de caridad.

EL MÉRITO DE LA FE Y LA ARGUMENTACIÓN RACIONAL.—Si la ciencia elimina la libertad de especificación, parece ser que quien cree movido por demostración racional pierde el mérito de su fe. La cuestión se planteaba en la escolástica con ocasión de las palabras de San Gregorio citadas por el Angélico (a.10 obi.1): «La fe, a la que la razón humana proporciona pruebas demostrativas, pierde su mérito». La frase, muy repetida, fué objeto de disputas escolásticas. ¿No parece que el sabio que demuestra parte de su fe, tiene menos mérito en creer que los simples fieles? «La fe del carbonero» sería entonces más meritoria que la del teólogo.

Ello ha dado lugar a la luminosa solución expuesta por el Aquinate en el artículo 10. Habla en él de las *rationes humanae inductae*, que pueden tener varios sentidos. Si se refieren a los misterios sobrenaturales, son simples argumentos que muestran la conveniencia o no imposibilidad de tales misterios, resolviendo las dificultades; referidas a las verdades naturales reveladas, o preámbulos, pueden ser verdaderas demostraciones; y pueden ser también razones demostrativas de la credibilidad extrínseca de los misterios (a.10 et ad 2).

Aun los contemporáneos de Santo Tomás no distinguían claramente entre los motivos externos de credibilidad y esos argumentos de conveniencia que empleaba la ciencia teológica para atenuar en parte el defecto de evidencia. Por eso es alabado el Angélico, porque aquí y en otros lugares ha distinguido netamente, bajo las *rationes humanae*, esas tres clases de argumentaciones [64]. Mas para la solución de este punto las engloba todas en los dos momentos aquí distinguidos: razones *antecedentes*, o que mueven a creer, y razones *consiguientes* a una pronta voluntad de creer.

3.° Los argumentos racionales dados en favor de la fe y antecedentes al acto de creer disminuyen el mérito de la misma fe.

Se trata de la fe personal, no de las razones que se investigan y aducen para corroborar la fe de los otros o de la labor apologética y teológica que el creyente puede realizar en pro de la fe de toda la Iglesia. Entonces tiene pleno valor lo que el texto de San Pedro dice, aunque a propósito de la esperanza: «Siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere» [65].

---

[64] R. AUBERT, o.c., p.62-3.

[65] 1 Petr. 3,15. Citado en a.10, *sed contra*. En el texto antiguo se leía: «de la fe y la esperanza», como el Angélico lo cita. Pero «la fe» es una variante suprimida en los textos críticos modernos. Aun así, el texto conserva su valor probativo por analogía o equivalencia.

El Aquinate prueba su aserto por la semejanza con las pasiones antecedentes al obrar virtuoso. Estas, si preceden al acto virtuoso, disminuyen el mérito de la virtud moral, puesto que el acto virtuoso debe hacerse por elección racional, no por influencia de la pasión. De igual suerte, el asentimiento de fe debe ponerse basado en su puro motivo sobrenatural. Mas el que cree inducido por argumentos racionales, ya en cierto modo asiente también a la fe por las razones humanas y no sólo por la autoridad divina. Estas razones entran en el motivo formal de creer y lo impurifican. Disminuyen, por lo tanto, el mérito de la fe, pues son signo de una voluntad no muy pronta a creer, a no ser inducida por tales argumentos humanos.

Esta doctrina aquiniana es muy verdadera y tiene su *plena confirmación* en la Escritura. Son frecuentes los casos en el Evangelio en que el Señor reprende a los hombres por su «poca fe», porque no creen sino al ver los argumentos palpables o signos evidentes de credibilidad. Así increpa duramente a Tomás por su incredulidad: «Porque me has visto has creído; dichosos los que sin ver creyeron» (Io. 20 29). Los discípulos de Emaús son reprendidos: «¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer!» (Lc. 24,25). Y a San Pedro, que temió al ver zozobrar la barca, le dice: «Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?» (Mt. 14,31). La misma dura inculpación de «poca fe» reciben los discípulos en diversas ocasiones (Mt. 6,30; 16,8; 2.26).

Así, pues, los motivos de credibilidad se requieren, sin duda, y deben *preceder* al acto de fe, pero no deben sustituir al motivo formal de creer e influir *causalmente* en la línea de motivación propia, de tal modo que se asienta a la revelación por ellos. El motivo sobrenatural de la fe se impurifica si se quiere apoyarla en argumentos humanos. Tal es asimismo la razón de ser de las *purificaciones* y noches místicas, que perfeccionan las virtudes teologales. En ellas Dios quita todo arrimo humano a la fe para que brille en todo su esplendor el puro motivo sobrenatural [66]. Santa Teresa decía de sí que cuanto más incomprensible era un misterio de fe, tanto más fácilmente y con más ánimo lo creía. Y San Luis se negó a presenciar la aparición sensible de Jesús en la elevación de la hostia por no perder el mérito de la fe.

4.º Los argumentos racionales aludidos en favor de la fe consiguientes a la voluntad de creer y a la fe misma aumentan el mérito de ésta o son, al menos, *signo* de un *mayor mérito*.

También aquí vale la analogía con la *pasión consecuente*, la que es excitada en pos de una decisión voluntaria y para reforzarla. Entonces es signo de «voluntad más pronta» e intensa. Parejamente, en el creyente bien firme en su fe y que busca razones para reforzar ésta, tales argumentos no destruyen la obscuridad fundamental ni, por lo mismo, la libertad especificativa de la fe. En cambio, reavivan el ímpetu de creer, aumentando el mérito. Y es que fomentan el ejercicio de los actos de fe por diversas vías: *a)* apartan los obstáculos de la misma, resolviendo las objeciones contrarias; *b)* hacen más patente la racionabilidad de las creencias; *c)* producen mayor luz y cla-

[66] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* ed.cit. p.113-115.

ridad en las verdades reveladas, intensificando así la fe y la caridad.

La misma caridad y fe intensas son entonces las que mueven a buscar las razones y a penetrar más las verdades creídas. Es *la fides quaerens intellectum* de San Anselmo, y a esta labor de comprensión e inteligencia de lo revelado exhorta también el concilio Vaticano cuando dice que «la razón ilustrada por la fe, cuando indaga pía y sobriamente, obtiene, con la ayuda de Dios, *alguna inteligencia*, si bien fructuosísima, de los misterios» (D 1796). Es la labor del teólogo, bien útil y meritoria.

Este esfuerzo razonador puede volver sobre los mismos motivos de credibilidad para esclarecerlos y demostrarlos más en todo su valor racional, a la luz de la fe. Tampoco entonces debilitan la fe, porque inducen más a la razón a creer por la sola autoridad divina. Santo Tomás ve confirmado esto en el dicho de la samaritana: «Ahora ya no creemos por tu palabra» (Io. 4.42).

Los mismos argumentos demostrativos de las verdades naturales reveladas, o preámbulos, tampoco disminuyen la fe sino materialmente. Formalmente confirman en el motivo de la misma e inducen a creer más los misterios sobrenaturales. El amor se hace siempre más operante con el conocimiento de la sabiduría.

IV. Necesidad de la fe para salvarse (a.3.4)

La parte más extensa de la cuestión es dedicada a este *aspecto moral* del acto de fe, su obligatoriedad o necesidad. Ya venía siendo ampliamente tratada en toda la escolástica, y en las obras anteriores el Angélico también la exponía con toda extensión [67]. Aquí también trata, *primero*, de la necesidad de la fe en general respecto de ambos objetos revelados, sobrenatural (a.3) y natural (a.4); lo que es completado con un *segundo* punto sobre la necesidad de la fe explícita en general (a.5-6) y en cuanto a los dos principales misterios (a.7-8).

Toda la tradición hablaba de esta necesidad de la fe para salvarse. La salvación, *salus*, es entendida, bien como la salud primera, o *justificación;* bien como salvación última, o glorificación. Teólogos posteriores, como Cano y Báñez, hablan de lo que es necesario para la *salud primera* o para la *segunda salud*. Las condiciones casi son las mismas en ambas etapas de la salvación, y los teólogos apenas hacen uso de esta distinción.

Mayores precisiones ha recibido el término de *lo necesario* para salvarse. La idea de *necesidad, de necesario*—lo que así es y no puede ser de otra manera—, se opone a lo contingente, que implica posibilidad de no ser o ser de otro modo; puede referirse a las cuatro causas, y comúnmente se refiere a la *causa formal*, o esencia de las cosas y sus propiedades, de donde se toma la *necesidad intrínseca* o esencial. Aquí, en cambio, la apelación proviene de la *causa final:* trátase de lo que es *necesario para el fin*, que es la salvación. Y lo necesario para salvarse será: «aquello sin lo cual la salvación no puede darse u obtenerse».

Si esto necesario es algo externo y no simple deber moral, entonces se trata de una *condición* o *medio necesario*, el que influye positi-

[67] *Sent.* 3 d.24 q.2 a.1-2.

vamente en la consecución del fin. Por eso, según los distintos modos, esta necesidad del fin suele distinguirse:

1. Necesidad de medio.. ... ...
   - Cuasi *física, ad esse simpliciter* ... ...
     - Absoluta o *ab intrínseco.*
     - Relativa, *a causa extrínseca, per se* o *ex institutione divina.*
   - Moral, *ad melius esse.*
2. Necesidad de precepto.

Son los teólogos posteriores los que han precisado estos varios grados en lo que Santo Tomás ha llamado simplemente *necessarium ad salutem.* En seguida distinguieron lo que es impuesto como simple *precepto* para conseguir el fin. Y la realidad o *medio* físico que ha de ponerse para llegar al fin. A este segundo requisito llamó Soto *de necessitate finis,* distinguiéndolo del simple precepto, y por el dominico Valladares y más tarde por Suárez fué apelado *de necessitate medii,* con que se le designa después comúnmente [68].

Sus notas distintivas son claras. Lo que es de simple *necesidad de precepto* es tan sólo para el agente voluntario, pues aun inculpablemente omitido, puede el fin de la salvación obtenerse. Los preceptos sólo se imponen a los actos libres y valen para los adultos. Mas lo que es de *necesidad de medio* se refiere a objetos o realidades de tal manera necesarios para todos, que, omitidos involuntariamente, el fin de la salvación no puede conseguirse.

Esto se cumple plenamente en lo que es de *necesidad de medio absoluta,* o *ex natura rei;* así, son los ojos necesarios para ver, el entendimiento para entender y la gracia para salvarse. Pero estos teólogos encontraron un grado más relativo: lo que es *de necesidad de medio «per se».* Un medio necesario por institución positiva, cuyo efecto puede, por excepción, ser suplido por otro con el voto implícito de aquél. Es equivalente a la necesidad de medio *in re vel in voto,* establecida por el Angélico para el bautismo en los adultos, o la restitución. El bautismo de los párvulos se equipara al medio necesario *ex natura rei.*

La necesidad de medio y de precepto no sólo no son opuestas, sino que van unidas y sin perfecta distinción. Toda necesidad de medio lleva consigo en los adultos la obligación de poner por obra tales medios de salud.

TEORÍAS FALSAS.—En la escolástica y en el mundo antiguo no se conocía el agudo problema de masas enormes de infieles, desconocedores en absoluto del mensaje evangélico, ni se proponía con urgencia la cuestión de la necesidad de la fe cristiana para ellos y las vías posibles de acceso de tales paganos a esa fe y salvación cristianas. Su solución seguía teniendo por base la creencia enunciada por San Bernardo, quien, fundándose en la interpretación que había dado San Pablo (Rom. 10,18) a la alusión profética del salmo 18,5: *In omnem terram exivit sonus eorum,* afirmó que la predicación ya se había extendido hasta los últimos confines de la tierra. Los caminos del conocimiento de la revelación eran, pues, muy posibles a todos, y los casos de ignorancia invencible de la verdadera fe eran tan excepcionales, que se prometía fácilmente una intervención extraordinaria de Dios

[68] T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina:* «Cienc. Tom.», 59 (1940) p.(305-414).525-552; 60 (1941) p.108-134; 61 (1941) p.82-107; L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles,* 2.ª ed. (Toulouse 1934).

—una revelación directa o por ministerio angélico—para proporcionar la fe de Cristo a un hombre de buena voluntad puesto en ese trance de ignorancia invencible.

Pero las dudas sobre la necesidad universal de una fe sobrenatural para la salud eterna surgen ya en los primeros que se enfrentaron con los nuevos acontecimientos del descubrimiento de América y su problema religioso de grandes masas de indios sumidos en la absoluta ignorancia de una revelación sobrenatural. Entre los humanistas del Renacimiento, arrastrados, como su precursor Abelardo, por el culto a los filósofos y autores de la literatura pagana y la exaltación de sus virtudes, cundieron opiniones laxas de un cierto indiferentismo religioso, y algunos, como M. Galeotti, concluyeron por negar la necesidad de la revelación y de la fe para salvarse, abriendo las puertas del cielo a todos los hombres, cristianos y paganos. Luis Vives fué el primero que invocó el argumento de la multitud de infieles de *las Indias descubiertas* para proponer una salvación de los paganos por el solo conocimiento de Dios y práctica natural de las virtudes [69].

Bajo su inspiración, fué Francisco de Vitoria quien, acuciado por el mismo problema de hacer posible la salvación a las inmensas multitudes de los indios de América, sostuvo que *puede obtenerse la justificación sin la fe por el solo conocimiento de verdades naturales, pero no así la vida eterna.* Le siguieron sus discípulos, Domingo de Soto, el cual afirmó que no sólo la gracia, sino también la gloria son posibles a estos infieles sin la fe, con un auxilio sobrenatural en la voluntad, si bien más tarde corrigió su sentencia; y Andrés Vega, quien admitió esto mismo como posible [70].

Más tarde, Ripalda enseñó que los infieles pueden salvarse con simple conocimiento de Dios tomado del testimonio de las criaturas, por demostración racional, y el auxilio de la gracia, que ilumine este conocimiento y lo eleve, haciéndolo intrínsecamente sobrenatural. Es la llamada *fides lata*, que también fué defendida por Gilles Estrix y otros [71].

En esta misma línea, teólogos modernos, como Straub y Gutberlet, defienden que es suficiente para salvarse el *voto sobrenatural de la fe*, es decir, un asentimiento firme a la verdad de Dios remunerador, derivado no de la revelación, sino del testimonio de las criaturas, que fuese una fe *virtual* por incluir el deseo de asentir a los misterios divinos si fueran revelados.

Por fin, el error máximo en este aspecto es el de los racionalistas y naturalistas de todo género, que no piensan en la necesidad de abrazar la fe cristiana para la salvación. En el terreno práctico, esta actitud se llama el *indiferentismo religioso*, profesado por cuantos sostienen que el hombre puede salvarse en la práctica de cualquier culto religioso.

1.° La fe habitual es para todos los hombres necesaria con necesidad de medio, o absoluta, para la salvación.

Tal es el primer extremo de la verdad católica, en el cual al menos se realiza la *universal* necesidad de la fe para la salvación—sea pri-

[69] S. HARENT, art. *Infidèles:* DTC t.7 col.1750-1.

[70] Textos y datos en T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina:* «Cienc. Tom.», 59 (1940) p.398-414.

[71] RIPALDA, *De ente supernaturali* t.1 disp.20; t.5 disp.105; t.3 disp. 63. Cf. A. SOHIER, *La foi probable:* «Greg.», 28 (1947) p.548-551.

mera o última—, porque los mismos párvulos no entrarán en el cielo sin el don infuso de la fe.

Y es tesis de *fe definida*. En el concilio de Trento, entre las causas de la justificación, se enumera el bautismo, «que es el sacramento de la fe, *sin la cual a nadie le fué dada nunca la justificación*» (D 798). Con la misma universalidad se declara después (c.8) la función de la fe en la justificación: «Por la fe decimos ser justificados, porque la fe es el comienzo de la humana salud, *sin la cual es imposible agradar* a Dios» (D 801; Hebr. 11,6). Aunque los textos conciliares hablen directamente del acto de fe, mas, al declarar la necesidad de la fe en toda su universalidad, claramente se intenta comprender también la fe habitual. Las partículas *nulli, unquam,* significan la necesidad de la virtud infusa para los niños que se salvan sin el acto de fe y la necesidad del acto para los adultos no justificados. Este sentido tenía la frase en San Agustín de donde está tomada, y el fin del capítulo 7 muestra que el bautismo es llamado «sacramento de la fe» porque confiere la fe formada, es decir, la virtud infusa, acompañada de las virtudes de esperanza y de caridad [73]. En todo caso, en el texto central del capítulo 7 se define: «En la justificación, con la remisión de los pecados, todos estos dones a la vez infundidos, recibe el hombre por Jesucristo, a quien se une: la fe, la esperanza y la caridad» (D 800). Donde, según las discusiones del concilio, se habla directamente de los dones habituales infusos.

De nuevo el concilio Vaticano repite la misma definición de la universal necesidad de abrazar la fe y de conservarla hasta el fin para poder llegar a la salvación última (D 1793). Extiende, pues, la necesidad de la fe no sólo a la justificación, sino hasta la vida eterna. Y manifiestamente se habla en ello, según común interpretación, de la fe habitual.

En la Sagrada Escritura, los lugares que hablan de la absoluta necesidad de la fe para la salvación han de entenderse también de la fe habitual respecto de quienes no pueden tener el acto de creer. Es clásico el texto del Apóstol (Hebr. 11,6): «Sin la fe es imposible agradar a Dios», que tiene valor para la fe actual y habitual, ya que antes se da la definición de la fe como hábito (Hebr. 11,1).

Y la *razón teológica* patentiza también lo mismo, porque la fe habitual es uno de los dones que forman la justificación y parte integral de ésta, sin la cual no puede infundirse la caridad. Es, pues, de absoluta e intrínseca necesidad para salvarse, como la justificación misma.

2.° El acto de fe estricta y sobrenatural es necesario a todos los adultos con necesidad de medio para salvarse.

La aserción ha sido *definida de fe* para todos los adultos no bautizados que hayan de convertirse. También es *de fe* respecto de los adultos bautizados que han perdido por el pecado la gracia, para recuperarla. Es también definida de un modo equivalente que para todos éstos es necesaria para conseguir la salud última. La definición es dada respecto de una necesidad omnímoda, mayor que la de simple precepto; recae, pues, implícitamente sobre la necesidad de medio.

[73] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.80-2; E. STAKEMAIER, *Glaube und Rechtfertigung. Das mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben* (Freiburg I.B. 1937) p.145s.

Por fin, es *tesis cierta*, unánime entre los teólogos, respecto de los adultos bautizados en la infancia y que no han perdido la gracia por el pecado. También para ellos es de necesidad de medio el acto de fe que regule cualquier conversión actual a Dios o actuación de caridad y virtudes infusas.

El *magisterio de la Iglesia* ha enseñado con frecuencia esta doctrina. El concilio de Trento define que la *verdadera fe sobrenatural* es necesaria para la justificación, y no un mero asentimiento natural (D 178). El mismo concilio propone primero el acto de fe como uno de los actos necesarios que disponen a la justificación (D 798). Luego, enumera la misma fe entre las causas necesarias de dicha justificación, aludiendo a su causalidad dispositiva (D 799). A la misma influencia dispositiva e inicial se refiere la declaración solemne—antes citada—que presenta la fe como «principio, raíz y fundamento de *toda* justificación»; como explicaba el cardenal legado, ello significa que la fe debe intervenir en todas las fases de la justificación: en su preparación, en la infusión de la misma, en su conservación o en cualquier ejercicio o aumento de ella [73]. Por fin, la misma necesidad de la fe se afirma para toda penitencia que recupere la justificación, sea sacramental o no; el acto de fe informe como disposición remota y el de fe formada como disposición próxima (D 894 897-8).

Las repetidas declaraciones de la Iglesia sobre la misma verdad se han sucedido en los siglos siguientes. Inocencio XI condena el error laxista de que es suficiente *la fe lata*, obtenida por el testimonio de las criaturas (D 1173). También se proclama que esta necesidad subsiste aun para aquellos que ignoran invenciblemente el Evangelio, sea en la condenación del indiferentismo religioso de Lamennais por Gregorio XVI o en las varias proscripciones del mismo error indiferentista por Pío IX (D 1645-1647 1677), reunidas, por fin, en las proposiciones del *Syllabus* (D 1715-1717). Y el concilio Vaticano ya vimos que repitió la fórmula de la necesidad absoluta de la fe del Tridentino (D 1793).

En la *Sagrada Escritura* vemos cómo el Señor proclamó solemnemente la necesidad de creer en el Evangelio, en su persona y misión divinas, es decir, del acto de fe sobrenatural para la vida eterna [74]. Esta misma necesidad estricta de la fe ha sido proclamada por San Pablo, ya que es puesta como fundamento de toda su doctrina de la justificación por la fe. «Sabiendo—dice—que no se justifica el hombre por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo» (Gal. 2,16). «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios» [75]. Y bien conocida es la sentencia con que condensa su exposición del valor universal de la fe en la economía de la salud, aun para los antiguos patriarcas: «Sin la fe es imposible agradar a Dios» (Hebr. 11,6).

La *tradición patrística* también era unánime en proclamar esta verdad, y la escolástica no ha hecho sino recoger dicha tradición, tomándola sobre todo de los textos de San Agustín, como luego se ha de decir.

Y bien obvio es el *argumento* invocado por Santo Tomás: La vida eterna es el fin sobrenatural, consistente en la visión de Dios, la cual no se alcanza sino mediante una disposición previa en esta vida. Esta

[73] C. Tr. t.5 p.734.
[74] Mc. 16,16; Io. 3,6; 3,18; 4,24.
[75] Rom. 5,1; cf. 1,16; 3,28; 4,1-25.

se cifra en la aceptación de ese orden sobrenatural por una participación incoada de esa vida eterna en este mundo, por el conocimiento de ese fin y la tendencia al mismo a través de medios proporcionados. Pero es imposible tender al fin sobrenatural sin el conocimiento del mismo, que nos es dado por la fe. Es, por lo tanto, la fe *medio necesario*, según el orden actual de la Providencia, para la incoación de la vida eterna en el alma y para la salvación. Pues es bien sabido que sólo en la fe, o aceptación de la revelación divina, se da un conocimiento imperfecto y obscuro, pero estrictamente sobrenatural del fin eterno, que sea principio de la justificación y de toda la vida divina participada.

Esta fe *no puede ser suplida* por ninguno de los sucedáneos que han sido imaginados: la fe *in voto* o *fe en sentido lato* que contengan virtualmente el acto de fe formal. Los textos sagrados y documentos de la Iglesia nos hablan siempre de un asentimiento de fe formal, o creer en la revelación por la autoridad divina; y las verdades sobrenaturales no pueden sernos conocidas por ningún testimonio de las criaturas, sino por sola la revelación.

Por otra parte, no es posible incluir el voto de la fe en algún otro acto precedente, pues la fe es declarada «fundamento inicial y raíz de la justificación», y nada anterior y sobrenatural presupone en qué implicar el propósito o voto de la misma. Al contrario del bautismo, medio exterior de salvación que supone actos interiores sobrenaturales, al menos el de fe. De ahí que la salvación puede darse por sólo el voto del bautismo, mas no por el deseo implícito de la fe, que pudiera estar contenido virtualmente en un conocimiento natural anterior. Lo superior no puede contenerse virtualmente en lo inferior, menos si es de género distinto.

3.° Para la mayoría de los hombres es al menos moralmente necesario recibir y creer por la fe las verdades que la razón natural demuestra acerca de Dios y del orden moral.

En esta aserción del Angélico (q.4) se incluye la necesidad de la fe respecto del objeto *per accidens*, es decir, de las verdades naturales que han sido reveladas, máxime acerca de Dios.

Esta fe en las verdades fundamentales religioso-morales también es necesaria, aunque en distinto grado. Trátase de una *necesidad moral*, necesidad que existe en la mayoría de los hombres, los cuales no llegan por propia investigación y demostración racional a un conocimiento claro y cierto de las mismas, necesario para la dirección de su vida religiosa y moral. Deben, por lo tanto, recibirlas de la revelación y abrazarlas por la fe.

Su *necesidad* se deriva de la necesidad correspondiente de la revelación de tales verdades naturales, doctrina cierta que se demuestra en apologética. El Angélico nos da aquí nueva versión de las tres famosas razones, basadas en hechos de experiencia, que prueban la necesidad moral de la revelación y del acto de fe correlativo, para que pueda estar al alcance de *todos los hombres*, y con la *debida prontitud y certeza*, dicho tesoro de verdades. De ellas se había ocupado ya en lugares anteriores [76].

---

[76] 1 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,4.

V. *Necesidad de una fe explícita para la salvación* (a.5-8)

De la doctrina anterior ya se desprende no sólo la absoluta necesidad del acto de fe, sino también que es de igual necesidad creer *algo explícito*. El acto de fe no puede ponerse si no se determina a un *objeto explícito*, ya que creer es un conocimiento, y todo conocimiento es siempre de algún objeto o verdad expresa. Pero aquella doctrina general de que era necesario el acto de creer no determinaba aún la extensión del objeto de la fe ni qué número de verdades debían creerse. Por eso se plantea nueva cuestión sobre la necesidad de creer algo explícitamente o la amplitud de este *objeto explícito de la fe:* qué número de certezas es necesario tener por fe para salvarse.

Proviene del objeto la distinción de un noble modo de creer: explícito e *implícito*, según que el acto de creer recaiga sobre un objeto manifiesto o conocido o una verdad oculta e implicada en otra. Los términos de *explícito* e *implícito*, usados en toda la escolástica desde Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, se emplearon ante todo para solucionar esta cuestión, y traducían las denominaciones de San Agustín de una fe «velada», oculta, y otra fe «revelada», o manifiesta, con referencia al objeto que se cree. Más tarde recibieron nuevas aplicaciones al problema del virtual, o formal revelado, al de la intención implícita, etc.

Lo explícito es, pues, lo que está explicado, desarrollado.

Lo implícito, lo que va implicado, envuelto o enrollado.

Aplicados los términos a la fe, *fe explícita* será la de aquel objeto que conocemos *en sus propios términos* por conocimiento expreso y formal. *Creer de modo implícito* se da cuando creemos una verdad u objeto contenido en otro, como principio o verdad más universal que contiene otras muchas. Los objetos de fe implícita no son conocidos actualmente y con noticia distinta, sino sólo en potencia.

Para esta cuestión de la fe implícita son válidos múltiples modos de implicación, según los diversos géneros de principios. Puede este principio ser: *a)* bien *el objeto formal:* creer explícitamente en Dios, que revela, y de modo implícito en todo lo que El revelare; *b)* o bien *la regla de fe*, que es la Iglesia. Sería entonces «la fe del carbonero», creer sólo explícitamente en la Iglesia y de modo implícito en todo lo que cree y enseña la Iglesia; *c)* o el principio es un misterio como sombra y figura de otros, y así era la fe de los justos de la Antigua Ley respecto de misterios de la revelación nueva, Trinidad, encarnación, etc. *d)* Por fin, el principio puede ser el *objeto material primario*, las verdades primeras de la fe, en que están contenidas otras muchas. Tal es el modo común de implicación de que aquí se habla.

A) Necesidad genérica de la fe explícita

Santo Tomás plantea la cuestión directamente sobre *la necesidad de precepto*, como puede verse desde el artículo 5, cuya conclusión proclama la obligación de creer explícitamente todo el objeto directo, o los artículos de la fe, y, en disposición interior, todas las demás verdades indirectamente reveladas. Pero, además del precepto, parece englobar también una necesidad más estricta, o de medio, bajo la fórmula de *necessitate salutis*. Por eso ya se hizo común desde los teólogos clásicos proponer distintamente los varios grados de nece-

sidad según las distintas certezas o verdades que todos hemos de tener por fe.

Esta doctrina católica se afirma contra las falsas acusaciones de los protestantes liberales, según los cuales la Iglesia en la Edad Media había exigido de sus fieles una fe puramente implícita, o fe *del carbonero*: «Creo todo lo que cree y enseña la Iglesia», sin necesidad de conocer distintamente ningún dogma. Con lo que, dicen, habría dado lugar a la más crasa ignorancia [77].

1.º En todo tiempo fué necesario a todos los hombres, con necesidad de medio, creer por fe sobrenatural que Dios existe y es remunerador.

Tal es la medida mínima de la fe explícita, tan universalmente necesaria como el acto mismo. Sin la fe sobrenatural en Dios remunerador, nadie ha podido salvarse en ningún tiempo.

Es sentencia unánime y *teológicamente cierta*, y será al menos *temerario* negarla. Inocencio XI condenó la proposición laxista que restringía aún más el grado mínimo de fe explícita a creer en el Dios único, excluyendo la fe en su remuneración (D 1172).

Parece claramente contenida en la afirmación de San Pablo: «Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» (Hebr. 11,6).

Y pueden tomarse argumentos válidos de la doctrina del Aquinate: La determinación de un acto virtuoso a su objeto y esencial cae bajo la misma necesidad de poner ese acto de virtud. Pero el objeto esencial de la fe está contenido en estos dos datos o verdades primeras: que Dios existe y es remunerador. En la fe de un Dios único se incluyen todos los artículos sobre la divinidad; y en la fe «en la remuneración, o providencia de Dios», se contiene todo lo que en el tiempo «Dios ha dispensado a los hombres» y toda la economía de la salvación: encarnación, gracia, sacramentos, vida eterna y castigos eternos. La creencia en estos dos artículos es, pues, tan necesaria como el acto mismo de fe (q.1 a.7; q.2 a.7).

La misma necesidad se patentiza, porque el conocimiento de esos datos mínimos sobre Dios—su existencia y remuneración—es imprescindible y condición necesaria para los actos previos de esperanza y contrición, sin los cuales la justificación no puede darse. Pues Dios remunerador significa que es premiador de los actos buenos y castigador de los malos. Y esta remuneración se entiende sobrenatural, de los premios y castigos de la otra vida. Son las promesas eternas, base de la esperanza y de la contrición. Sin estas dos certezas explícitas no se tiene la fe mínima necesaria para salvarse.

Para la salvación, pues, se precisa un concepto recto y verdadero de Dios, de su unidad, transcendencia personal, de su perfección suma y providencia. Mas en la idea de remuneración, o recompensa moral de nuestras obras, no parece vaya implicada la recompensa de la otra vida, con su consecuencia de la inmortalidad del alma. Los judíos, advertía M. Cano, eran creyentes, y no creían muchos en la inmortalidad, sino en promesas temporales.

En cambio, Santo Tomás, con toda la escuela tomista, estima necesario que estos dos datos de la fe mínima indispensable han de

[77] R. M. Schultes, *Geschichte der Lehre der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie* (Ratisbona 1920) p.1059.

creerse *bajo una razón sobrenatural*, es decir, Dios como autor y remunerador sobrenatural [78]. Y no hace falta que en el texto citado del Apóstol (Hebr. 11,6) fuera expresado este aspecto o modo especial de creer en Dios y su remuneración. Va sobrentendido en la doctrina fundamental de la fe como asentimiento a verdades sobrenaturales, y cuyo objeto sólo puede ser sobrenatural: Dios en su vida íntima, bajo la razón de la deidad en sí, Verdad primera y fuente de conocimientos sobrenaturales. En cuanto al atributo de remunerador, también debe percibirse y creerse como una remuneración sobrenatural, al menos en confuso, que exceda a toda recompensa natural y superior a toda idea y aspiraciones humanas.

Otros teólogos dijeron que bastaba creer en Dios bajo el atributo de bondad suma, necesario para el acto de caridad. Pero, en rigor, la fe en Dios, suma bondad, ha de tenerse como equivalente a la fe en Dios remunerador. La bondad suma de Dios entraña ya su providencia y remuneración sobrenaturales. Esta noción puede, pues, ser suplida por la fe en Dios, suma bondad, como un dato o verdad más eminente [79].

B) Necesidad de la fe explícita en la Trinidad y encarnación

¿Es suficiente el mínimo grado de fe explícita en aquellas dos verdades fundamentales para salvarse, o la necesidad de medio se extiende también a la fe explícita en estos dos misterios que entrañan ya el conocimiento distinto de la revelación cristiana? Tal es la cuestión más controvertida. Santo Tomás pregunta separadamente de ambos misterios. Pero la solución es equivalente y única para los dos, ya que «el misterio de Cristo no puede ser creído de modo explícito sin la fe en la Trinidad» (a.8). Y trata primero y con más amplitud del «misterio de Cristo—que implica el de la encarnación, redención y los principales artículos cristológicos—, porque los testimonios eran más numerosos sobre el mismo en la Escritura.

La respuesta distingue dos grados básicos en el conocimiento y en la fe de este misterio.

1.° Fué en todo tiempo necesaria para salvarse una cierta fe en los misterios de Cristo y de la Trinidad, al menos implícita.

Esta afirmación tiene ante todo su fundamento en la *Sagrada Escritura*, que presenta, con esa universalidad, *la necesidad de la fe en Jesucristo*. Está así, ante todo, el precepto del Señor de «predicar el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (Mc. 16,16). La misma necesidad y como condición esencial proclama Jesucristo en varias ocasiones: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna» (Io. 3,15; cf. 3,16). «Esta es la

[78] Es negado esto por los teólogos suarezianos. Cf. B. Beraza, *De Virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.283-26. Y últimamente por el P. R. Lombardi, *La salvación de los que no tienen fe* (vers. esp. Barcelona 1952) p.104ss.

[79] Así esta solución en Salmanticenses, *De fide* disp.6 dub.1 n.90. Véase también V. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica* 3 (Bilbao 1938) t.3 n.466.

vida eterna, que te conozcan a ti, sólo verdadero Dios, y a quien enviaste, Jesucristo» (Io. 17,3). En la doctrina constante de San Pablo, la justificación es sólo *por la fe en Jesucristo:* «Sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo» (Gal. 2,16). «La justicia de Dios *por la fe en Jesucristo* para todos los que creen sin distinción» [80]. Y la misma doctrina se repite en la Epístola de San Juan (1 Io. 2,2; 3,23) o en los Hechos: «Ningún otro hombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podemos ser salvos» (Act. 4,12).

La *tradición patrística* es asimismo común en esto, y sobre todo San Agustín habló con gran frecuencia de esta unidad y necesidad de la fe en el único Mediador, Jesucristo, para todos los hombres, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En él se apoyaron Santo Tomás y los escolásticos para asentar esta afirmación de que siempre fué necesaria la fe en Cristo. El Aquinate cita ya alguno de ellos (a.7 *sed contra*), y son numerosos los lugares en que el Hiponense recalca su doctrina de que es necesaria la fe en Jesucristo para salvarse, en todos los tiempos [81].

Los *argumentos invocados* por el Santo son convincentes: 1) Respecto del misterio de Cristo, porque, según se dijo antes, es requisito imprescindible, para todo acto de fe, su explicación determinada del objeto propio y esencial. Mas el objeto de la fe comprende un doble elemento: *a)* el fin, o bienaventuranza eterna, que es Dios en sí, uno y trino en personas; *b) la vía, o medio esencial* para llegar a El, que es el misterio de Cristo, su encarnación y pasión. Por lo tanto, la creencia en Jesucristo formó siempre parte de la fe sobrenatural. 2) Con mayor razón el misterio de la Trinidad, porque constituye la Deidad en sí, Dios en su vida íntima, o Verdad primera sobrenatural, objeto primario de la fe, y porque su conocimiento va incluído en la fe en el misterio de Cristo.

Esta fe *cristiana y trinitaria ha tenido diversas fases de explicación.* Santo Tomás distingue tres grados, según los tres *grandes estadios* de la revelación divina. *Antes de la ley escrita,* o bajo la sola ley natural, la fe en el Mediador era—fuera de algunos casos de especiales revelaciones del futuro Redentor—totalmente *implícita;* iba contenida en la fe en la divina Providencia, al creer los hombres en una liberación futura del pecado según los planes de su libre voluntad que habría revelado a algunos. El Angélico piensa, por ejemplo, que hubo revelación primitiva de la encarnación del Verbo, no de la redención, hecha a Adán antes de la caída en el pecado (a.7 ad 3). *Bajo la ley escrita, o mosaica,* ya la fe en ambos misterios se iba haciendo *explícita* con el progreso de la revelación bajo la sombra y símbolos de los sacrificios y ceremonias que figuraban al Redentor futuro. Santo Tomás y todos los escolásticos distinguían, entre los fieles del Antiguo Testamento, los *maiores*—profetas, sacerdotes, ins-

[80] Rom. 3,22; cf. 15,18; 10,14.

[81] S. AGUSTÍN, *De correptione et gratia* c.7; ML 44,923: «Sicut Veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quae facta est per Adam nisi per fidem Christi. Et ab hac damnatione non se liberabunt qui potuerunt dicere se non audisse Evangelium, cum fides ex auditu sit». Véase *Enarrat in Ps.* 104,10; *De nuptiis et concupisc.* 1.2 c.2 n.2; *Epist. ad Deogr.* 102 n.12.15; *De nat. et grat.* c.2 n.2.; *De civ. Dei* 1.18 c.47; ML 41,609: «Non incongrue creditur fuisse in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium revelatum est». Otros numerosos textos y resumen de la doctrina agustiniana sobre esto, en L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* v.1 *Essai historique* 2.ª ed. (Toulouse 1934) p.105-132.

tructores de la ley—, que iban obligados a tener alguna fe *explícita* de Cristo Redentor, de su encarnación, pasión y resurrección, al menos velada bajo los ritos simbólicos; y la fe de los *minores* o *simplices*, de las gentes sencillas del pueblo, que apoyaban su fe en los más doctos y cuyo conocimiento mesiánico era, por lo tanto, implícito en la fe de los *mayores*.

La exégesis moderna no comparte, sin embargo, este optimismo que manifestaba el Angélico y toda la escolástica, en pos de San Agustín. La revelación de la encarnación de Cristo, de su pasión y resurrección, no parece que se hiciera explícita en el Antiguo Testamento. Y mucho menos el misterio de la Trinidad.

El *tercer estadio* es el de la revelación plena que se nos ha hecho por Cristo.

El Angélico pronuncia que, en este estado de la ley de gracia vigente *después de promulgado el Evangelio, todos los hombres, tanto los doctos o «maiores» como los «minores» o simples fieles, están obligados a tener fe explícita en los misterios de Cristo, sobre todo los que son comúnmente solemnizados en la Iglesia* (a.7). Lo mismo debe decirse de la fe en la Trinidad (a.8).

Esta necesidad universal de la fe explícita, ¿es absoluta, o necesidad estricta de medio, de tal modo que se extienda también a los paganos a quienes no ha llegado la predicación cristiana, los cuales no podrían salvarse sin la revelación expresa de dichos misterios? Tal es el centro de las discusiones, y los pareceres de los teólogos siguen divididos en este punto. Sus opiniones podemos clasificarlas del siguiente modo:

1) Una gran parte de los tomistas clásicos y muchos modernos sostienen que se trata de una *absoluta necesidad de medio*. Sin la revelación expresa de Cristo y de la Trinidad, ni aun los paganos de buena fe pueden salvarse. Y sostienen que así debe interpretarse a Santo Tomás, porque tal era el sentido que tenía dicha doctrina en toda la Edad Media, y en ese mismo clima de rigor se había interpretado la tradición patrística, máxime agustiniana. Suponían que la predicación evangélica se había extendido ya por todo el mundo, y los pocos paganos que aún quedaran sin conocerla recibirían alguna revelación especial de Dios. El mismo Santo Tomás hace apelación a estas revelaciones particulares en otros lugares de sus obras [82]. San Ligorio llamaba a esta interpretación «opinión más común y probable» [83].

2) Otro grupo importante de teólogos tomistas, desde M. Cano, Soto, Báñez, Ledesma, M. del Prado, Valladares, Salmanticenses, junto

[82] *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 sol.2: «In tertio autem statu, post adventum Christi, quia iam mysterium redemptionis impletum est corporaliter et visibiliter, et praedicatum, omnes tenentur ad explicite credendum; et, si quis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret». *De verit.* q.14 a.11 ad 1: «Si enim aliquis taliter enutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali certissime est tenendum quod ei Deus, vel per interiorem inspirationem ei revelaret ea quae ad credendum sunt necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium».

[83] SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Theol. Mor.* l.2 tr.1 n.2. Véase información y textos para los autores de la escuela tomista: T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina:* «Ciene. Tom.», 59 (1940) p.398-414.529-552; 60 (1941) p.108-134; 61 (1941) p.82-107. O también CAPÉRAN, *Le problème de salut des infidèles* l.c., p.260ss. Entre los modernos se adhieren a esta interpretación P. LUMBRERAS, *De fide* (Romae 1937) n.101-105; R. MARTÍN HUGÓN, etc. Y últimamente A. PEINADOR, *De virtut. theologicis* (Madrid 1950) n.51-53.

con Suárez, Lugo y todos los autores de su escuela, suavizaron esta interpretación rigorista en el sentido de admitir que la fe explícita es indispensable para salvarse con necesidad de medio *ex institutione*, que admite excepciones. Los infieles de buena fe e ignorancia invencible podrán salvarse con sólo la fe implícita. Tal interpretación se hace casi general entre los modernos, aun tomistas [64], y la hacemos plenamente nuestra en lo siguiente.

3) Por fin, teólogos modernos, como Pesch, Van Noort, no consideran la fe explícita en los misterios cristianos sino como simple necesidad de precepto. Todos los que de buena fe los ignoran podrán salvarse con sólo la fe en un Dios remunerador [65].

2.° Después de la promulgación del Evangelio, la fe explícita de Cristo Redentor y de la Trinidad es de suyo necesaria con necesidad de medio a todos los adultos para salvarse; excepcionalmente y por ignorancia invencible basta, sin embargo, la fe implícita, contenida en el conocimiento sobrenatural de Dios remunerador.

Así debe formularse la opinión, que, como dijimos, es la más generalizada en la teología moderna y la más fundada. Se trata, en efecto, de un medio necesario *ex institutione divina*, y tales medios instituídos por Dios, no requeridos esencialmente, suelen ser suplidos en casos de excepción o de ignorancia invencible por el voto implícito de los mismos, como el bautismo. De este género es la fe explícita en el Salvador y la Trinidad, la que normalmente *(per se)*, y supuesta la predicación cristiana, es de necesidad de medio para salvarse. Pero como tales medios no son necesarios absolutamente, sino instituídos por Dios para la salud del hombre, se entiende que han de ser puestos regularmente *(per se et regulariter)*, pudiendo, no obstante, en caso de excepción *(per accidens)*, tener lugar la justificación sin el empleo real de ellos. Entonces se dice que el adulto se justifica *in voto et virtute istorum actuum*. Tal es el caso del bautismo real, que puede ser suplido por el bautismo de deseo. Y de igual suerte, la fe explícita en Cristo, que puede ser suplida por la fe *implícita*. La que implica el *voto o deseo* de asentir a todos los misterios si a tal creyente de buena fe le fueran propuestos.

Así, pues, la fe explícita sigue siendo de necesidad de medio relativa como medio necesario *per se*, que no siempre es indispensable realmente, sino que puede ser tenida *in re vel in voto*. En casos de excepción, la fe implícita contiene virtualmente, o en voto, la fe explícita. Ambas fórmulas parecen equivalentes y fueron empleadas por Suárez—necesidad de medio *in re vel in voto*—y por los Salmanticenses—necesidad de medio *per se*—. Pero no han sido introducidos por ellos, sino que se deben a un teólogo dominico de la escuela salmantina,

---

[64] También para la información y textos sobre estos teólogos, T. URDÁNOZ, art.cit.; CAPÉRAN, o.c.; S. HARENT, *Infidèles*: DTC t.7 col.1827-1930. Si bien M. Cano y Báñez enseñaron esta suficiencia de la fe implícita sólo para «la primera salud», o la justificación, no para la «segunda salud», o vida eterna, tal distinción es muy infundada y substancialmente coincide con esta sentencia. Cf. T. URDÁNOZ, art.cit., p.529ss. Ultimamente defienden esta misma doctrina R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* (Romae 1948) p.147ss.; R. LOMBARDI, *La salvación de los que no tienen fe* ed.cit. p.112ss.

[65] C. PESCH, *Praelectiones dogmaticae* 5.ª ed. (Friburgo 1922) t.8 n.448ss; VAN NOORT, *Tract. de fontibus revelationis* 3 n.324. Cf. HARENT, o.c., col.1895.

Marcos de Valladares, que ha usado por primera vez e indistintamente las dos expresiones [88].

La *prueba teológica* de nuestra tesis es bien clara después de lo dicho. La primera parte, que existe verdadera necesidad de medio, viene probada por todos los argumentos y autoridades de la conclusión anterior, que proclamaban la necesidad de creer en el misterio de Cristo para todos los tiempos, máxime después de la plenitud de la revelación dada por Cristo. Tal necesidad no parece consistir en el simple *precepto de creer*, sino *en una condición esencial* para la salud puesta por Dios, equiparable al menos al bautismo.

También la *segunda parte*, o el carácter relativo de esta necesidad, que admite excepciones, parece fundada y cierta. Porque los textos bíblicos que hablan de una necesidad universal de creer la predicación evangélica se entienden de aquellos a quienes era propuesta.

O bien la refieren al precepto impuesto como necesario para salvarse. Tal alcance tiene la fórmula de *necessitate salutis* comúnmente. Así en el símbolo atanasiano, que concluye: *Haec est fides catholica, quam nisi quisque firmiter constanterque crediderit salvus esse non poterit.* Se entiende de aquellos a quienes fueron expresamente propuestas tan sutiles distinciones trinitarias.

O, en todo caso, siempre se salva *la necesidad absoluta de la fe de Cristo*, entendida de la fe *que es por Cristo, que nos viene por los méritos y la gracia de Cristo* y que nos une a Cristo, lo cual se conserva también en la fe implícita sin conocimiento expreso en su persona y misterios. Así debe entenderse la doctrina paulina de la universal necesidad de la justificación por la fe de Cristo. El Apóstol aplica esto a todos los tiempos, a los patriarcas y justos de la Antigua Ley y aun de antes de Abrahán, los cuales es cierto que no tuvieron conocimiento expreso de los misterios de Cristo y de la Trinidad.

Del mismo modo cabe interpretar el texto del Tridentino que describe el proceso ordinario y normal a la justificación (D 798). En todo caso, no menciona otra verdad explícita que el creer «que Dios justifica al impío por su gracia, por la *redención de Cristo Jesús*» (Rom. 3,24). Lo que se salva perfectamente en la fe implícita que es dada por Cristo y mediante su redención.

La misma interpretación debe darse *a los textos* patrísticos que exigen con absoluta necesidad la fe expresa en Cristo para salvarse. Partían de la creencia, común en el mundo antiguo, de que la predicación evangélica se había extendido por todas las gentes, fundándose en la interpretación que San Pablo había hecho del texto del salmo 18,4 cuando dijo: «La fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo. Pero digo yo: ¿Es que no han oído? Cierto que sí. Por toda la tierra se difundió su voz y hasta los confines del orbe su pregón» (Rom. 10,17-18).

Todos los hombres se hallaban, pues, obligados al conocimiento expreso de Cristo, y sin esta fe explícita no podían salvarse. Los casos de ignorancia invencible que se imaginaban darse eran tan excepcionales, que se prometían fácilmente una intervención extraordinaria de Dios—por revelación interior o ministerio angélico—para proporcionar la fe en Cristo al hombre abandonado y como aislado de la vida social—*de puero nutrito in sylvis*, suerte de Robinson Crusoe,

[88] SUÁREZ, *De fide* disp.12 s.3 n.8-10; SALMANTICENSES, *Tr. de fide* disp.6 dub.1 n.77. Los textos inéditos de Valladares y toda la historia de la cuestión pueden verse en T. URDÁNOZ, art.cit.: «Ciene. Tom.», 60 (1941) p.108-134.

que es el caso de excepción sin cesar repetido por los escolásticos— que carecería de todo contacto con la revelación. Esta creencia común la expresa claramente San Bernardo y la solución radical a base de ella:

«Porro fidem necesse est ut auditus praecesserit dicente Apostolo: Ergo fides ex auditu. Quod ergo omnino fieri non poterat, si non audiretur, quo facto, quaeso, exigi debeat et antequam audiretur?... *excusari poterant, si non audissent.* Ubi enim non est lex nec praevaricatio. Nunc vero, cum in omnem terram exivit sonus praedicantium... *quia iam dissimulari non valet auditus*, profecto... inexcusabilis est contemptus» [87].

En este mismo clima ideológico debe interpretarse la doctrina del Aquinate. Ciertamente, bajo la rúbrica de *necessitate salutis* entiende aquí, como San Bernardo y los escolásticos, la simple necesidad de precepto. Las fórmulas empleadas son claras a este respecto: *Tenentur omnes* (a.6 c et ad 1; a.7,8), y esta obligación es del conjunto de dogmas cristianos solemnizados en la Iglesia. Sólo se exceptúan otras más sutiles fórmulas dogmáticas, cuya noticia o fe explícita es más o menos obligatoria «según el estado y oficio de cada uno» (a.8). Pero es evidente que no es de necesidad de medio el conocimiento de todos los artículos de la fe. Además, según antes indicamos, la necesidad de medio empieza a distinguirse del simple precepto por los teólogos posteriores a Trento.

Es cierto que este precepto de *necessitate salutis* de la fe explícita equivale a necesidad absoluta, o de medio, en la mente del Aquinate y de los antiguos, en el supuesto en que se movían de que a todas las gentes les había sido promulgado el Evangelio. Entonces no cabía ignorancia invencible, por lo que nadie podía salvarse sin cumplir el precepto de la fe explícita.

Sin duda, el Angélico también apela a las revelaciones especiales de Dios para suplir la ignorancia invencible de la revelación exterior [88], lo que parece implicar una necesidad absoluta. Pero se trata de aquellos casos aislados y excepcionales de que hablaba la tradición. Santo Tomás, que ignoraba el hecho de grandes masas de paganos, a los cuales nunca había llegado noticia alguna del Evangelio, no habría dado la solución de una intervención extraordinaria de Dios para hacer posible la salvación de cada uno de esos infieles.

Por eso abandona esta apelación a las revelaciones particulares en los textos posteriores, máxime en la SUMA. Y aunque en esta cuestión admita profusas revelaciones de Cristo concedidas al mundo pagano (a.8 ad 3), más bien las atribuye a larguezas de Dios, con fines apologéticos, no a la necesidad de fe explícita para salvarse, pues que

---

[87] SAN BERNARDO, *Epist. ad Mag. Hugon, n.2*: ML *182*,1033. Se ha de notar que el mismo San Bernardo extiende esta necesidad absoluta, entendida como necesidad de precepto, al bautismo real, basado en la misma idea de que todos conocen la necesidad de recibirlo: «Sed ex eo tempore tantum coepit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi praecepti reus existere, ex quo praeceptum istud inexcusabiliter ad eius poterit pervenire notitiam» (ibid., col.1037). Y, no obstante, fué San Bernardo el campeón de la disputa contra Abelardo, que decidió la controversia en el sentido de que el bautismo real puede ser suplido a veces *por el voto* o *deseo* del mismo, fundado en el principio: «Voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas» (ibid., col.1037). Cf. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* I p.132ss.

[88] Véase textos en nota 71 y, además, *Comment. in Epist. ad Rom.* 10 lect.3; *In Sent.* 3 d.28 q.1 a.4 ad 4.

agrega que otros muchos se salvarían sin revelación alguna con sola fe implícita en Dios providente.

La situación de las masas de paganos que ignoran el cristianismo es en todo equivalente a estos gentiles antiguos en cuanto a las condiciones de salvación eterna. *Santo Tomás está, pues, a favor de la tesis de que por excepción es suficiente la fe implícita en Cristo Mediador en los infieles* con ignorancia invencible de la predicación cristiana. Y así lo indica claramente al final de la SUMA [89].

El *argumento principal* alegado en este texto lo emplearon ya los Salmanticenses: De igual manera es necesaria en el estado actual la fe de Cristo que el sacramento del bautismo, pues que el bautismo lleva consigo la profesión de esta fe cristiana. Pero el bautismo real es sólo medio *per se* necesario a la salvación, pudiendo en casos de excepción ser suplido por el voto o voluntad implícita del mismo. Por lo mismo, también la fe explícita de Cristo es sólo medio *de suyo* necesario, que puede suplirse excepcionalmente por la fe implícita. Sigue, no obstante, en pie la verdad de que Cristo es la única vía y medio necesario para salvarse; mas no absolutamente el conocimiento expreso de El, sino *la fe de Cristo*, dada por su gracia y méritos, como Mediador necesario de salvación.

Podrían agregarse las razones, que valoran tanto esta doctrina, de la voluntad divina universal de salvación. En todo tiempo deben estar abiertas las vías de salvación a todos los infieles. Mas sería del todo extraordinario y milagroso que pudieran llegar, sin la predicación misionera, al conocimiento de los misterios cristianos. Precisarían para ello recibir cada uno revelación profética, verdadero milagro de primer orden. Deben serles, pues, más fáciles las vías de salvación a través de las sendas ocultas de la fe implícita. Esta posibilidad de salvación en todo momento a los infieles viene claramente indicada en un documento de Pío IX (D 1677).

Las dos *decisiones prácticas del magisterio eclesiástico*, que se alegan, *confirman* más bien nuestra interpretación. En la proposición 64 condenada por Inocencio XI (D 1214) se declara incapaz de la absolución al cristiano que «desconoce los misterios de la Trinidad y encarnación del Señor, aun *por ignorancia culpable*». Claramente se refiere al precepto de conocer y hacer actos de fe en estos misterios, y el que lo incumple por negligencia, sin duda no está en debidas disposiciones para confesarse.

En cuanto a los decretos del Santo Oficio de 1703, en ellos se prohíbe a los misioneros bautizar a los adultos moribundos «antes de instruirles en los misterios que son necesarios con necesidad de medio, y *principalmente* en el de la Trinidad y encarnación» (D 1349 a), o antes de que tengan creencia explícita en Jesucristo (D 1348 b). Ciertamente, en tales textos se equipara la necesidad de la fe explícita a la necesidad del bautismo real. Ambos son, pues, de necesidad de medio relativa, que admite excepciones. El bautismo, en efecto, incluye la profesión de fe cristiana y trinitaria, y para incorporarse y pertenecer a la Iglesia son en absoluto necesarios tanto el bautismo como dicha fe explícita.

Y aun parece tomarse en ellos la fórmula *de necesidad de medio*

[89] 3 q.70 a.3 ad 2: «Remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum secundum quod habet baptismum in voto, vel explicite vel implicite... Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam... *per fidem Christi et desiderium baptismi, implicite vel explicite*».

en un sentido impropio y más amplio, vigente quizá en aquella época, pues que se la extiende al conocimiento de otros misterios. Por eso, todavía no es del todo cierta esta necesidad absoluta de la fe explícita para vivir en la Iglesia, puesto que el Derecho canónico permite bautizar a un moribundo adulto con sólo dar muestras de que quiere someterse a la religión cristiana y creer en sus misterios (CIC cn.752,2.º). Y los moralistas admiten que también en esas condiciones de una fe general se podrá absolver al moribundo bajo condición. En condiciones normales, en cambio, se exige noticia expresa de tales misterios, como necesaria para la validez de la absolución.

C) La fe de precepto, necesaria

Todo ello ya nos introduce en la cuestión de la necesidad de precepto, último complemento de esta doctrina, casi incluído en lo precedente.

El precepto de la fe contiene dos partes: *Respecto del objeto*, se refiere al precepto de fe explícita, de conocer las verdades necesarias para salvarse.

En *cuanto al sujeto*, se traduce en la obligación de poner actos internos de fe y aun los externos de profesión de la misma. Indiquemos ambos aspectos.

1.º Existe precepto divino y eclesiástico de creer expresamente algunas verdades o misterios de la fe.

Es cierta, y *de fe divina*, la existencia de este precepto divino. Todas las fuentes de la revelación antes aducidas pruebas una necesidad de obligación, que afecta a los actos libres antes que la necesidad de medio. El Señor ha proclamado esta obligación, bien perentoria, de creer: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará; el que no creyere se condenará» (Mc. 16,16). Por eso el apóstol San Juan exclamaba: «Este es el precepto suyo: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos» (1 Io. 3,23).

Por eso en una proposición condenada por Inocencia XI se declara que «la fe cae bajo precepto especial y propio» (D 1166). Y el Derecho canónico declara que «por ley divina están todos obligados a conocer debidamente la doctrina evangélica» (CIC cn.1322,2.º).

Se deduce, por razón evidente, de lo anterior. Vimos que el acto de fe explícita en algunos misterios es medio necesario para salvarse. Y el conseguir la salvación es el gran precepto impuesto a todos los hombres. Por ello se extiende también a la puesta en práctica de esos medios concretos de salvación.

Los moralistas *determinan* el *contenido mínimo* de verdades que, bajo precepto grave de derecho divino, debe conocer de un modo explícito todo cristiano. Se extiende a las cuatro partes de la *instrucción catequética*.

a) *Lo que se exige para creer rectamente.*—Este «saber lo que se ha de creer» se contiene en el símbolo, o Crédo. La disciplina eclesiástica exige incluso la recitación del mismo antes del bautismo. Y el cristiano debe conocer esta suma de la doctrina cristiana, al menos sus

principales artículos, y, como dice el Angélico, «sobre todo los que se solemnizan en la Iglesia».

b) *Lo que se exige para obrar rectamente.*—Son los mandamientos del decálogo y los de la Iglesia, y los deberes del propio estado. El cristiano está obligado a un conocimiento suficiente de todos estos preceptos, porque ha de practicarlos y hacer de los mismos materia de confesión sacramental.

c) *Saber lo que ha de orar,* es decir, instruirse en la práctica de la oración, en lo que al menos entra como gravemente obligatorio: conocer la oración dominical.

d) *Los sacramentos, medios de salud que debe recibir;* y no puede el cristiano recibirlos con las debidas disposiciones si no los conoce en lo esencial.

El cristiano viene obligado gravemente a conocer lo substancial de ese contenido mínimo de su fe. Entrará dentro de sus obligaciones leves una instrucción debida y más completa en lo principal de la doctrina cristiana; o el conservar de memoria las fórmulas aprendidas para retener dichas verdades; o bien otras fórmulas principales de la oración cristiana, la señal de la cruz, avemaría, etc.

Y es cierto que en los *maiores in Ecclesia,* que por oficio deben instruir a los fieles, la obligación grave de conocer las verdades de fe es mucho más amplia, según las exigencias mayores o menores de su ministerio.

2.° Todos vienen obligados a poner actos de fe.

Existe esta *segunda parte del precepto* que obliga, en efecto, a hacer actos positivos del asentimiento de fe. El *magisterio de la Iglesia* ha urgido esta necesidad preceptiva por la condenación de numerosas proposiciones laxistas (D 1101 1156 1166-7 1215). De ellas se desprende que no alguna vez, sino en numerosas ocasiones de la vida, hay obligación de poner estos actos. Los moralistas determinan este aspecto diciendo que de dos maneras estamos obligados al acto de fe:

a) *De suyo,* o en virtud del mismo precepto de la fe. Ello acontece: 1) cuando al infiel se le propone por primera vez la revelación divina; 2) a todos cuando nueva definición dogmática se propone en la Iglesia; 3) otras varias veces en la vida, las que se suelen determinar: en la primera opción moral, o primer uso de razón; en peligro de muerte y con una cierta periodicidad en el transcurso de la vida, que no se puede demorar más del quinquenio (D 1156), y que San Ligorio determinaba como una vez al mes. Es evidente que quien lleva una vida regular de prácticas religiosas y cumple los otros preceptos satisface plenamente a éste.

b) *Accidentalmente obliga* cuando urgen otros preceptos que no pueden cumplirse sin el acto de fe. Tales son la obligación de recibir los sacramentos, de la misa dominical, o porque se ha de apelar con frecuencia a la oración para vencer las graves tentaciones y obtener las gracias necesarias para no pecar. Mas la oración interior entraña siempre el acto de fe.

Sólo, pues, el cristiano indiferente y ajeno a todas las prácticas cristianas habrá también incumplido este precepto.

CUESTION 2

(In decem articulos divisa)

De actu interiori fidei

Del acto interior de la fe

Deinde considerandum est de actu fidei (cf. q.1 introd.). Et primo, de actu interiori; secundo, de actu exteriori (q.3).

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: quid sit credere, quod est actus interior fidei.

Secundo: quot modis dicatur.

Tertio: utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

Quarto: utrum credere ea ad quae ratio naturalis pervenire potest sit necessarium.

Quinto: utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.

Sexto: utrum ad credendum explicite omnes aequaliter teneantur.

Septimo: utrum habere explicitam fidem de Christo semper sit necessarium ad salutem.

Octavo: utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.

Nono: utrum actus fidei sit meritorius.

Decimo: utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

Toca estudiar ahora el acto de la fe. Primeramente trataremos del acto interior, y después, del exterior.

Sobre lo primero cabe investigar diez cosas.

Primera: qué es creer, acto interior de la fe.

Segunda: de cuántos modos se expresa.

Tercera: si creer algo sobre la razón natural es necesario para la salvación.

Cuarta: si es necesario creer verdades que puede alcanzar la razón natural.

Quinta: si es necesario para salvarse creer algo explícitamente.

Sexta: si todos están igualmente obligados a creer con fe explícita.

Séptima: si fué siempre necesario para la salvación tener fe explícita de Cristo.

Octava: si es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad.

Nona: si el acto de fe es meritorio.

Décima: si la razón humana disminuye el mérito de la fe.

ARTICULO 1

Utrum credere sit «cum assensione cogitare» [1]

Si creer es pensar con asentimiento

Ad primum sic proceditur. Videtur quod credere non sit «cum assensione cogitare».

1. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem: dicitur

Dificultades. Parece que creer no es "pensar con asentimiento".

1. La deliberación implica cierta indagación, pues pensar o "cogitar"

[1] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.1; *De verit* q.14 a.1; *In Heb.* 11 lect.1.

es como "agitar varias cosas a la vez". Pero San Juan Damasceno dice que "la fe es un consentimiento sin inquisición". Luego la deliberación no entra en el acto de fe.

2. La fe se instala en la razón, como después veremos. La deliberación, en cambio, es un acto de la cogitativa que pertenece a la parte sensitiva, según queda dicho en la Primera Parte. Por lo tanto, la deliberación no pertenece a la fe.

3. Creer es un acto del entendimiento, pues su objeto es lo verdadero. Ahora bien, asentir no parece un acto del entendimiento, sino de la voluntad, como lo es el consentir, según probamos antes. Luego creer no es deliberar asintiendo.

Por otra parte, ésa es la definición que da San Agustín.

Respuesta. Pensar puede entenderse de tres modos. Uno, común, significando cualquier consideración actual del entendimiento. Así lo entiende San Agustín: "Llamo inteligencia a la potencia por la que deliberando entendemos". Otro, más propio, significando la consideración del entendimiento que importa cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión. En este sentido lo toma San Agustín cuando dice: "El Hijo de Dios no se llama pensamiento de Dios, sino Verbo de Dios. Pues nuestro verbo surge cuando el pensamiento es informado por las cosas que conoce. Por eso el Verbo de Dios, no teniendo nada informable, o que haya estado antes informe, debe darse en absoluto sin deliberación". Según esto, se llama propiamente pensamiento el movimiento de la mente que delibera, aún no acabado por la plena visión de la verdad. Ahora bien, ese movimiento de

enim cogitare quasi «simul agitare». Sed Damascenus dicit, in IV lib.[1], quod «fides est non inquisitus consensus». Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Praeterea, fides in ratione ponitur, ut infra (q.4 a.2) dicetur. Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in Primo dictum est (q.78 a.4). Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Praeterea, credere est actus intellectus: quia eius obiectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut et consentire, ut supra dictum est (q.1 a.4; cf. 1-2 q.15 a.1). Ergo credere non est cum assensione cogitare.

In contrarium est quod Augustinus sic definit credere in libro «De praed. sanct.»[2].

Respondeo dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus: sicut Augustinus dicit, in XIV «De Trin.»[3]: «Hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes». Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, XV «De Trin.»[4], dicit quod «Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra proveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe». Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellecti-

[1] *De fide orth.* l.4 c.11: MG 94,1128.
[2] C.2: ML 44,963.
[3] C.7: ML 42,1044.
[4] C.16: ML 42,1079.

vam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam: ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae.

Si igitur cogitare sumatur communiter, secundum primum modum, sic hoc quod dicitur «cum assensione cogitare» non dicit totam rationem eius quod est credere: nam per hunc modum etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit: talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente: et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet: et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.

la mente, cuando piensa, puede versar sobre intenciones universales, y esto pertenece a la parte intelectiva, o sobre representaciones particulares, y pertenece a la parte sensitiva. Por lo tanto, el segundo modo de pensar es acto del entendimiento que indaga; y el tercero es un acto de la cogitativa.

Por consiguiente, si deliberar se toma según su acepción común, o del primer modo, la frase "pensar con asentimiento" no expresa toda la esencia de la fe, pues también piensa asintiendo el que considera las cosas qué conoce o entiende. Pero, tomándola en el segundo sentido, encierra toda la esencia del acto de creer. En efecto, de los actos que pertenecen al entendimiento, algunos incluyen firme asentimiento sin tal cogitación, como cuando se consideran las cosas que se conocen o entienden, pues esa consideración ya está formada. Otros actos del entendimiento tienen una deliberación cogitativa informe, sin asentimiento firme; sea que no inclinen a ninguna de las partes, como ocurre al que duda, o bien inclinándose más a una parte, aunque por leves indicios, como sucede al que sospecha, o bien adhiriéndose a una parte, pero con temor de la contraria, lo que sucede al que opina. El acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte, y en esto convienen el que cree, el que conoce y el que entiende. Pero su conocimiento no es perfecto, por visión clara del objeto, en lo que conviene con el que duda, sospecha y opina. En consecuencia, es propio del que cree "pensar con asentimiento", y así es como se distingue el acto de creer de todos los actos del entendimiento que versan sobre lo verdadero y lo falso.

Ad primum ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum.

Soluciones. 1. La fe no entraña una investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Sólo implica cierta indagación sobre aquello que induce al hombre a creer;

como el que son verdades anunciadas por Dios y confirmadas por milagros.

2. Deliberar no se toma aquí como acto de la cogitativa, sino en cuanto pertenece al entendimiento, según se dijo.

3. El entendimiento del que cree es determinado al acto no por la razón, sino por la voluntad. Por lo tanto, el asentimiento se toma aquí por el acto del entendimiento en cuanto determinado por la voluntad.

dum: puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis: sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

ARTICULO 2

Utrum convenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est «credere Deo, credere Deum» et «credere in Deum» [a]

Si el acto de fe se divide adecuadamente según las fórmulas "creer por Dios", "creer a Dios" y "creer en Dios"

Dificultades. Parece que las expresiones "creer por Dios", "creer a Dios" y "creer en Dios" no dividen adecuadamente el acto de fe.

1. A un hábito único corresponde un solo orden de actos. Mas la fe es un solo hábito, pues es una sola virtud. Luego es infundado atribuir la diversidad de actos.

2. Lo que es común a todo acto de fe no debe considerarse como un acto particular de ella. Ahora bien, creer por Dios es común a todo acto de fe, que se apoya en la verdad primera. Luego no debe enumerarse entre los actos parciales de la fe.

3. Todo cuanto conviene también a los infieles no puede considerarse como acto de fe. Pero el creer que hay Dios conviene también a los infieles. Luego no debe considerarse como acto de fe.

4. La moción al fin corresponde a la voluntad, cuyo objeto es el bien y el fin. Pero el creer no es un acto de la voluntad, sino del entendimien-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est «credere Deo, credere Deum» et «credere in Deum».

1. Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus: cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus eius.

2. Praeterea, illud quod est commune omni actui fidei non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei: quia fides innititur primae veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Praeterea, illud quod convenit etiam non fidelibus non potest poni fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Praeterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis,

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.2; *De verit.* q.14 a.7 ad 7; *In Io.* 6 lect.3; *In Rom.* 4 lect.1.

sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una eius quod est credere «in Deum», quod importat motum in finem.

Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem ponit, in libris «De verb. Dom.» [5], et «Super Io.» [6].

Respondeo dicendum quod actus cuiuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est (a.1 ad 3), potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra (q.1 a.1) dictum est. Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei «credere Deum»: quia, sicut supra (ibid.) dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet.—Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei «credere Deo»: quia, sicut supra (ibid.) dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat.—Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei «credere in Deum»: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum quod per ista tria non designantur diversi actus fidei: sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

to. Luego no debe proponerse como una de sus formas "creer en Dios", que entraña movimiento al fin.

Por otra parte, San Agustín establece esta distinción.

Respuesta. El acto de cualquier potencia o hábito se considera según el orden de dicha potencia o hábito a su objeto. Tres son las modalidades que nos ofrece el objeto de la fe. Creer, en efecto, pertenece al entendimiento en cuanto es movido por la voluntad a asentir, según se ha dicho. El objeto de la fe puede, por ello, tomarse o por parte del entendimiento o por parte de la voluntad, que lo mueve. Por parte del entendimiento, en el objeto de la fe, como hemos dicho, pueden considerarse dos elementos. Uno, el objeto material de la fe. Viene expresado en la fórmula "creer a Dios", pues nada se nos propone como materia de fe, dijimos arriba, si no es por orden a Dios.—El otro elemento es la razón formal del objeto, que es como el medio por el que creemos una verdad. Se expresa por la fórmula "creer por Dios", porque, según dijimos, el objeto formal de la fe es la verdad primera, a la cual se adhiere el hombre para asentir por ella a las otras verdades.—La tercera modalidad del objeto de fe, a saber, la moción del entendimiento por la voluntad, viene expresada en la fórmula "creer en Dios", pues la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene razón de fin.

Soluciones. 1. Estas tres fórmulas no designan actos de fe diversos, sino un mismo y único acto, pero que encierra relaciones diversas al objeto de fe.

2. La solución a la objeción es, por lo dicho, manifiesta.

[5] *Sermo ad popul.* serm.144 c.2: ML 38,788.
[6] Tr.29: ML 35,1631.

3. La expresión "creer a Dios" no conviene a los infieles bajo la misma razón que se considera como acto de la fe, pues no creen que Dios existe en las condiciones que determina la fe. Por lo mismo, ni en realidad creen en Dios, pues dice el Filósofo que el defecto en el conocimiento de lo simple está sólo en no alcanzar totalmente el objeto.

4. Ya queda dicho que la voluntad mueve al entendimiento y demás facultades del alma a su fin. Esto es lo que se expresa con la fórmula "creer en Dios".

Ad tertium dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt: quia, ut Philosophus dicit, IX «Metaphys.» [1], in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1), voluntas movet intellectum et alias vires animae in finem. Et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

ARTICULO 3

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem [a]

Si es necesario para salvarse creer algo que excede la razón natural

Dificultades. Parece que no es necesario creer para salvarse.

1. Para la conservación y perfeccionamiento de un ser cualquiera parece bastar lo que le compete según su naturaleza. Ahora bien, las verdades de fe exceden la razón natural del hombre, pues que son de algo no visto, como hemos dicho. Luego la fe no es necesaria para la salvación.

2. Es expuesto para el hombre asentir a lo que no puede juzgar si es verdadero o falso, como leemos en Job: "¿Acaso discierne conceptos el oído?" Mas el hombre no puede emitir un juicio semejante sobre lo concerniente a la fe, porque no lo puede reducir a los primeros principios, mediante los cuales juzga de todo. Luego es expuesto adherirse a ello por la fe y, por consiguiente, no es necesario creer para salvarse.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod credere non sit necessarium ad salutem.

1. Ad salutem enim et perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur quae conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quae sunt fidei excedunt naturalem hominis rationem: cum sint non apparentia, ut supra dictum est (q.1 a.4). Ergo credere non videtur esse necessarium ad salutem.

2. Praeterea, periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare utrum illud quod ei proponitur sit verum vel falsum: secundum illud Iob 12,11: «Nonne auris verba diiudicat?» Sed talo iudicium homo habere non potest in his quae sunt fidei: quia non potest homo ea resolvere in principia prima, per quae de omnibus iudicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

---

[a] *Sent.* 3 d.24 a.3 q.1; *De verit.* q.14 a.10; *In Boet. «De Trin.»* q.3 a.1; *Cont. Gent.* 1,5; 3,118.152; *Op. Expos. Symb.*

[1] L.8 c.10 n.3 (Bk 1051b25): S.Th., lect.11.

3. Praeterea, salus hominis in Deo consistit: secundum illud Psalmi 36,39: «Salus autem iustorum a Domino». Sed «invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas», ut dicitur Rom. 1,20. Quae autem conspiciuntur intellectu non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est quod dicitur Heb. 11,6: «Sine fide impossibile est placere Deo».

Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum: similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia: natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8) dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per mo-

3. En Dios está la salvación de los hombres, como se afirma en el Salmo: "Yavé tiene la salvación de los justos". Ahora bien, "lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas", dice San Pablo, y por eso lo que el entendimiento comprende no puede ser objeto de fe. Luego no es necesario creer para salvarse.

Por otra parte, leemos en San Pablo: "Sin la fe es imposible agradar a Dios".

Respuesta. En todo conjunto ordenado de seres hallamos que son dos los elementos que concurren a la perfección de la naturaleza inferior. Uno, el impulso propio; otro, el de la naturaleza superior. Así, el agua por su movimiento propio tiende hacia el centro y, siguiendo el impulso de la luna, se mueve sobre el centro por flujo y reflujo. Igual sucede a las esferas de los planetas, que por sí mismas se mueven de occidente hacia oriente, y por impulso de la primera esfera van de oriente a occidente. Solamente la naturaleza racional creada dice un orden inmediato a Dios. Las demás criaturas, en efecto, no alcanzan lo universal, sino sólo lo particular, participando la bondad divina bien solamente en el ser, como los entes inanimados, o también la vida y el conocimiento de las singulares, como las plantas y animales. Mas la naturaleza racional, que conoce la razón universal del bien y del ser, dice un orden inmediato al principio universal del ser. Por lo tanto, la perfección de la criatura racional no consiste únicamente en lo que le compete según su naturaleza, sino, además, en lo que le es comunicado por participación sobrenatural de la bondad divina. Por eso se ha dicho antes que la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión sobrenatural de Dios. Mas esta visión no puede el hombre conseguirla si no es

volviéndose como discípulo a Dios, su doctor, según las palabras del Señor: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí". Sin embargo, el hombre no se hace partícipe de esa disciplina al instante, sino sucesivamente, según el módulo de su naturaleza. Ahora bien, la fe es necesaria en todo el que aprende para llegar a la perfección de la ciencia, como también lo afirma Aristóteles: "Es preciso que el discípulo crea". En consecuencia, para que el hombre llegue a la perfecta visión de la bienaventuranza, se preexige que crea en Dios como un discípulo en su maestro.

dum addiscentis a Deo doctore: secundum illud Io. 6,45: «Omnis qui audit a Patre et didicit venit ad me». Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat: sicut etiam Philosophus dicit[1] quod «oportet addiscentem credere». Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

Soluciones. 1. La naturaleza del hombre depende de la naturaleza superior. Por ello, no basta para su perfección el conocimiento natural, sino que es necesario un conocimiento sobrenatural, como queda dicho.

Ad primum ergo dicendum quod, quia natura hominis dependet a superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est (in c).

2. El hombre por la luz natural de su entendimiento asiente a los principios; y así, virtuoso por el hábito de una virtud, posee un juicio recto sobre todo lo que atañe a esa virtud. De esta suerte, por la luz de la fe que Dios infunde en el hombre, asiente éste a las verdades de fe y no a los errores contrarios. Por eso "nada de peligro ni condenación aguarda a los que son de Cristo Jesús", iluminados por El en la fe.

Ad secundum dicendum quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo «nihil» periculi vel «damnationis inest his qui sunt in Christo Iesu» (Rom. 8,1), ab ipso illuminati per fidem.

3. Lo invisible de Dios en muchos de sus aspectos es percibido por la fe de una manera más sublime que partiendo de las criaturas. Por eso leemos en el Eclesiástico: "Mucho de lo que está sobre los sentidos del hombre te ha sido manifestado".

Ad tertium dicendum quod invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. 3,25: «Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi».

[1] *De Soph.* c.2 n.2 (Bk 161b3).

ARTICULO 4

Utrum credere ea quae ratione naturali probari possunt sit necessarium [a]

Si es necesario creer las verdades que pueden ser probadas por la razón natural

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere.

1. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturae. Sed ad id quod per unum potest fieri superfluo apponitur aliud. Ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt superfluum esset per fidem accipere.

2. Praeterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est (q.1 a.5). Cum igitur scientia sit de omnibus illis quae naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quae per naturalem rationem probantur.

3. Praeterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si igitur quaedam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt necesse est credere.

Sed contra est quia necesse est Deum credere esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophis probantur.

Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat.

Dificultades. Parece que no es necesario creer lo que puede ser probado por la razón natural.

1. En las obras de Dios, con mayor razón que en las obras de la naturaleza, no puede haber nada superfluo. Mas resulta superfluo poner dos principios allí donde basta uno. Luego es superfluo asentir por fe a todo aquello que podemos conocer por la sola razón natural.

2. Es necesario creer todo el contenido de la fe. Ahora bien, la ciencia y la fe, como queda dicho, no tienen un mismo objeto. Por lo tanto, si la ciencia versa sobre lo que podemos conocer por razón natural, no debería versar sobre esto la fe.

3. Todos los objetos de ciencia parecen convenir en una misma razón de inteligibles. Por lo tanto, si algunos de ellos se proponen como objetos de fe, sería necesario creer en todos. Pero esto es falso. No es necesario, por lo tanto, creer lo que podemos conocer por la razón natural.

Por otra parte, es preciso creer que Dios es uno e incorpóreo, cosas ambas probadas por los filósofos mediante la razón natural.

Respuesta. Es necesario al hombre aceptar por la fe no sólo las verdades que exceden la razón natural, sino aun las que pudiera conocer por ésta. Tres son los motivos. Primero, para llegar más prontamente al conocimiento de la verdad divina.

---

[a] *Sent.* 3 d.24 a.3 q.1; *De verit.* q.14 a.10; *In Boeth. «De Trin.»* q.3 a.1; *Cont. Gent.* 1,4

La ciencia, a la que pertenece probar la existencia y otras verdades sobre Dios, se aprende la última por presuponer otras muchas. De esta manera, sólo después de vivir mucho tiempo llegaría el hombre al conocimiento de Dios. — El segundo motivo, para que el conocimiento de Dios sea más difundido. Muchos, en efecto, no pueden adelantar en el estudio de la ciencia, ya por la escasez de ingenio, ya por otras ocupaciones y necesidades de la vida, ya por indolencia en estudiarla. Estos quedarían privados del conocimiento de Dios si nos les fuesen propuestas las verdades divinas por la fe.—El tercero, a causa de la certeza. La razón humana en las cosas divinas es muy deficiente. Un signo claro es que los filósofos, que han investigado racionalmente las cosas humanas, han caído en multitud de errores y sentencias contradictorias en torno a Dios. Para que el hombre, pues, tuviese un conocimiento cierto y seguro sobre Dios, fué necesario que se le comunicaran las verdades divinas por la fe, como dichas por Dios, que no puede mentir.

Soluciones. 1. La investigación humana no basta al hombre para el conocimiento de las verdades divinas aun respecto de lo que la razón sola puede descubrir. Por lo tanto, no es superflua la fe en ellas.

2. Nadie puede tener fe y ciencia sobre lo mismo. Mas lo que es sabido por uno puede ser creído por otro, según queda demostrado.

3. Si todos los objetos de ciencia convienen en la razón de ciencia, no convienen, sin embargo, en un orden igual a la bienaventuranza. Por ello no todos se proponen igualmente para ser creídos.

Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret.—Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt: vel propter hebetudinem ingenii; vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae; vel etiam propter torporem addiscendi. Qui omnino a Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis divina per modum fidei.—Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens: cuius signum est quia philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum etiam quae ratione ostendi possunt. Et ideo non est superfluum ut talia credantur.

Ad secundum dicendum quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem. Sed id quod est ab uno scitum potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (q.1 a.5).

Ad tertium dicendum quod, si omnia scibilia conveniant in ratione scientiae, non tamen conveniunt in hoc quod aequaliter ordinent ad beatitudinem. Et ideo non aequaliter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULO 5

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite [a]

Si el hombre está obligado a creer algo explícitamente

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite.

1. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate: dicitur enim Rom. 10, 14-15: «Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo audient sine praedicante? Quomodo autem praedicabunt nisi mittantur?» Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

2. Praeterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita et per caritatem. Sed ad servandum praecepta caritatis homo non tenetur, sed sufficit sola praeparatio animi: sicut patet in illo praecepto Domini quod ponitur Mt. 5,39, «Si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam», et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit, in libro «De serm. Dom. in monte» [b]. Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum paratum ad credendum ea quae a Deo proponuntur.

3. Praeterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit: secundum illud Rom. 1,5: «ad obediendum fidei in omnibus gentibus». Sed ad virtutem obedientiae non requiritur quod homo aliqua determinata praecepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum: secundum illud Ps. 118,60: «Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua». Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quae ei divinitus proponi possent, absque hoc quod explicite aliquid credat.

Dificultades. Parece que el hombre no está obligado a creer algo explícitamente.

1. Nadie está obligado a cuanto cae más allá de sus fuerzas. Ahora bien, la fe explícita no está en poder del hombre, pues dice el Apóstol: "¿Cómo creerán sin haber oído de El? ¿Cómo oirán si nadie les predica? ¿Cómo predicarán si no son enviados?" Luego el hombre no está obligado a creer explícitamente.

2. Así como la fe nos ordena a Dios, también nos ordena la caridad. Pero el hombre no está obligado a guardar los preceptos de la caridad sino sólo en la sola disposición de ánimo. Así consta por el precepto del Señor: "Si alguno te abofetea la mejilla derecha, dale también la otra"; y por otros lugares semejantes, según expone San Agustín. Luego tampoco está obligado el hombre a creer explícitamente, sino le basta con tener el ánimo dispuesto a creer lo que Dios proponga.

3. El bien de la fe consiste en cierta obediencia, según las palabras de San Pablo: "Para promover la obediencia a la fe en todas las naciones". Mas para la virtud de la obediencia no se requiere la observancia de preceptos determinados, sino que basta tener la voluntad pronta a obedecer, según el salmo: "Me apresuro y no vacilo en guardar tus mandamientos". Luego parece que también respecto de la fe ha de bastar tener el ánimo presto a creer lo que por intervención divina se nos proponga, sin necesidad de creerlo explícitamente.

---

[a] *Sent.* 1 d.33 a.5; 3 d.25 q.2 a.1 q.ª1.2; *De verit.* q.14 a.11.

[b] L.1 c.19: ML 34,1260.

Por otra parte, están las palabras de San Pablo: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan".

Respuesta. Los preceptos de la ley que el hombre está obligado a observar versan sobre los actos de las virtudes, que son el camino para llegar a la salvación. El acto de una virtud—como ya se dijo—se conoce por la relación que dice el hábito a su objeto. Ahora bien, en el objeto de toda virtud cabe considerar dos cosas: lo que constituye propiamente y de suyo el objeto de tal virtud, que es necesario en todo acto virtuoso, y lo que es accidental y secundario respecto del objeto principal. Así, es objeto propio y principal de la fortaleza resistir los peligros de muerte y acometer al enemigo aun con propio peligro, a causa del bien común. Pero el hecho de armarse, de pelear con la espada en una guerra justa u otras cosas de la misma índole, entran sólo accidentalmente en el objeto de la fortaleza. Por lo tanto, la determinación del acto virtuoso al objeto propio y principal de la virtud es de necesidad de precepto, como el acto de virtud. Su ordenación, en cambio, a lo que es accidental y secundario en el objeto, no cae bajo la necesidad del precepto sino en circunstancias de lugar y tiempo.

Se ha de responder, como queda dicho, que el objeto propio de la fe es aquello que hace al hombre bienaventurado. Y que pertenece accidental y secundariamente al objeto de la fe todo cuanto en la Escritura se contiene; así, que Abrahán tuvo dos hijos, que David fué hijo de Isaí, y cosas semejantes. Por lo tanto, en cuanto a las verdades primeras de la fe, que son los artículos, debe el hombre creerlos explícitamente, con la misma necesidad como está obligado a tener fe. Mas, respecto de los otros creíbles, no está obligado a creerlos explícitamente, sino sólo

Sed contra est quod dicitur ad Hob. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est».

Respondeo dicendum quod praecepta legis quae homo tenetur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra (q.2 a.2) dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari: scilicet id quod est proprio et per se virtutis obiectum, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod per accidens sive consequenter se habet ad propriam rationem obiecti. Sicut ad obiectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune: sed quod homo armetur vel ense percutiat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio igitur virtuosi actus ad proprium et per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti, sicut et ipse virtutis actus. Sed determinatio actus virtuosi ad ea quae accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis obiectum non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco et tempore.

Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus offeitur, ut supra dictum est (q.1 a.6 ad 1). Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, inquantum paratus est credere

quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum quod, si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest homo cum auxilio gratiae. Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis peccati, saltem originalis peccati; ut Augustinus dicit, in libro «De cor. et gratia» [10].

Ad secundum dicendum quod homo tenetur ad determinate diligendum illa diligibilia quae sunt proprie et per se caritatis obiecta, scilicet Deus et proximus. Sed obiectio procedit de illis praeceptis caritatis quae quasi consequenter pertinent ad obiectum caritatis.

Ad tertium dicendum quod virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiecta praecipienti, quae est proprium et per se obiectum obedientiae. Sed hoc praeceptum vel illud per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se obiectum obedientiae.

implícitamente, o en la disposición de ánimo, en cuanto está preparado a creer todo lo que en la divina Escritura se contiene. Mas sólo está obligado a creer explícitamente cuando le conste que se halla contenido en la doctrina de fe.

Soluciones. 1. Si se habla de lo que puede el hombre sin el auxilio de la gracia, así está obligado a muchas cosas que no puede realizar sin la gracia que repara. Así, a amar a Dios y al prójimo e igualmente a creer los artículos de la fe. Pero todo ello puede hacerlo con el auxilio de la gracia. Este auxilio a quienes se da divinamente, se les da por misericordia; a quienes se les niega por justicia, se les niega en pena de un pecado anterior, aunque sea sólo el original, como enseña San Agustín.

2. El hombre está obligado a amar determinadamente los que son objeto propio y substancial de la caridad, Dios y el prójimo. La objeción parte de los preceptos de la caridad que se refieren por consecuencia al objeto de la misma.

3. La virtud de la obediencia reside propiamente en la voluntad. Por lo tanto, para el acto de obediencia basta la prontitud de la voluntad sometida al superior. Esto es su objeto propio y directo. Tal o cual precepto particular sólo accidental y secundariamente se ordena al objeto propio y principal de la obediencia.

[10] *Epist.* 190 c.3: ML 33,860; *De praedest. sanct.* c.8: ML 44,977.

ARTICULO 6

Utrum omnes aequaliter teneantur ad habendum fidem explicitam [a]

Si todos están obligados igualmente a creer con fe explícita

Dificultades. Parece que todos están igualmente obligados a tener fe explícita.

1. Todos están obligados a lo que es necesario para salvarse, como se ve en los preceptos de la caridad. Ahora bien, la explicación de los misterios de fe—según queda dicho—es necesaria para salvarse. Luego todos están igualmente obligados a la fe explícita.

2. Nadie debe sufrir examen sobre lo que no está obligado a creer explícitamente. Pero a veces los no instruídos son examinados sobre artículos mínimos de fe. Luego todos están obligados a creer explícitamente todo lo concerniente a la fe.

3. Si los menores no están obligados a tener fe explícita, sino sólo implícita, deberán tener fe implícita en la fe de los mayores. Mas esto parece expuesto, pues podría suceder que los mayores errasen. Luego también los menores deben tener fe explícita, y, por consiguiente, todos vienen igualmente obligados a creer explícitamente.

Por otra parte, leemos en Job: "Estaban arando los bueyes y pacían cerca de ellos las asnas". Es decir, los menores, que vienen significados por los asnos, deben adherirse en materia de fe a los mayores, significados en los bueyes, según expone San Gregorio.

Respuesta. La explicación de las verdades de la fe se hace por reve-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aequaliter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam.

1. Ad ea enim quae sunt de necessitate salutis omnes tenentur: sicut patet de praeceptis caritatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est (a.5). Ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

2. Praeterea, nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque etiam simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

3. Praeterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur esse periculosum: quia posset contingere quod illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

Sed contra est quod dicitur Iob 1,14, quod «boves arabant et asinae pascebantur iuxta eos»: quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis adhaerere maioribus, qui per boves significantur; ut Gregorius exponit, in II «Moral.» [b]

Respondeo dicendum quod explicatio credendorum fit per re-

---

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 q.ª3; 4 d.24 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.14 a.11; *In Heb.* 11 lect. 2.

[b] C.30: ML 75,578.

velationem divinam: credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores: sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium, in «Cael. hier.» [12]. Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores. Et ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius, 12 cap. «Cael. hier.» [13]; ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere.

Ad primum ergo dicendum quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad secundum dicendum quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei nisi quando habetur suspicio quod sint ab haereticis depravati, qui in his quae ad subtilitatem fidei pertinent solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae; unde et Apostolus dicit, I ad Cor. 4,16: «Imitatores mei estote, sicut et ego Christi». Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina. A qua si aliqui maiorum deficiant, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae

lación divina, pues los misterios de la fe exceden la razón natural. Y la revelación divina llega, siguiendo un cierto orden, a los inferiores mediante los superiores; así, por los ángeles llega a los hombres, y por los ángeles superiores, a los inferiores, como enseña Dionisio. De modo equivalente la explicación de la fe debe descender a los inferiores por medio de los mayores. Al igual que los ángeles superiores, que iluminan a los inferiores, tienen mayor conocimiento de las cosas divinas que los inferiores, según dice Dionisio, así también los hombres superiores, a quienes atañe instruir a los demás, deben poseer más plena noticia de las verdades de la fe y creerlas más explícitamente.

Soluciones. 1. La explicación de las verdades de la fe no es igualmente necesaria a todos para salvarse, pues más verdades deben creer los doctores, cuyo oficio es instruir a los demás.

2. Los simples fieles no deben sufrir examen de las reconditeces de la fe si no es cuando cabe sospecha de que hayan sido depravados por los herejes, que acostumbran a corromper la fe de los sencillos con sutiles cuestiones. Mas, si se hallara que no se adhieren pertinazmente a la herejía y que, debido a su ignorancia, yerran, no se les debe imputar.

3. Los menores sólo tienen fe implícita en la fe de los mayores en cuanto éstos se adhieren a la doctrina divina. De ahí que diga el Apóstol: "Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo". Luego el conocimiento humano no es regla de fe, sino la verdad divina. Si alguno de los mayores se aparta de esa verdad, esto no prejuzga la fe de los menores, que creen en la buena fe de los primeros, a no ser que presten pertinaz adhesión a errores par-

[12] C.4.7.8: MG 3,180.209.240.
[13] § 2: MG 3,292.

ticulares de aquéllos contra la fe de la Iglesia universal, que no puede fallar, según afirma el Señor: "Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe".

non potest deficere, Domino dicente, Lc. 22,32: «Ego pro te rogavi, Petro, ut non deficiat fides tua».

ARTICULO 7

Utrum explicite credere mysterium Christi sit de necessitate salutis apud omnes [a]

Si es a todos necesario para salvarse creer explícitamente el misterio de Cristo

Dificultades. Parece que creer explícitamente el misterio de Cristo no es necesario a todos para salvarse.

1. No está el hombre obligado a creer cosas que el ángel ignora. La explicación de la fe se hace, en efecto, por revelación divina, que llega al hombre mediante los ángeles, como ya dijimos. Ahora bien, aun los mismos ángeles ignoraron el misterio de la encarnación. Por eso—según expone Dionisio—preguntan en el salmo: "¿Quién es ese Rey de la gloria?"; y en Isaías: "¿Quién es aquel que avanza enrojecido?" Luego los hombres no estaban obligados a creer explícitamente el misterio de la encarnación.

2. San Juan Bautista entra en la categoría de los mayores, y es de los más cercanos a Cristo, pues de él dijo el Señor: "Entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que Juan el Bautista". Ahora bien, parece que San Juan Bautista no conoció explícitamente el misterio de Cristo, pues le dirigió esta pregunta: "¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro?", según refiere San Mateo. Luego ni aun los mayores estaban obligados a tener fe explícita de Cristo.

3. Muchos gentiles han alcanzado la salvación—escribe Dionisio—por ministerio de los ángeles. Mas los

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod credere explicite mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes.

1. Non enim tenetur homo explicite credere ea quae angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quae pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est (a.6; 1 q.111 a.1). Sed etiam angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt: unde quaerebant in Ps. 23,8-10: «Quis est iste Rex Gloriae?» et Is. 63,1: «Quis est iste qui venit de Edom?» ut Dionysius exponit, cap. 7 «Cael. hier.» (cf. nt.12). Ergo ad credendum explicite mysterium Incarnationis homines non tenebantur.

2. Praeterea, constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse, et propinquissimum Christo, de quo Dominus dicit, Mt. 11,11, quod «inter natos mulierum nullus maior eo surrexit». Sed Ioannes Baptista non videtur Christi mysterium explicite cognovisse: cum a Christo quaesierit: «Tu es qui venturus es, an alium expectamus?» ut habetur Mt. 11,3. Ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

3. Praeterea, multi gentilium salutem adepti sunt per ministerium angelorum: ut Dionysius di-

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª2.3; expos. text.; 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.11; *In Heb.* 11 lect.2.

cit, 9 cap. «Cael. hier.» [14]. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam nec implicitam, ut videtur: quia nulla eis revelatio facta est. Ergo videtur quod credere explicite Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De cor. et gratia» [15]: «Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive maioris sive parvae aetatis, liberari a contagio mortis et obligatione peccati nisi per unum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.5; q.1 a.6 ad 1), illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi: dicitur enim Act. 4,12: «Non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri». Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum.

Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae: non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: «Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae», ut habetur Gen. 2,24; et hoc Apostolus, ad Eph. 5,32, dicit «sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia»; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.

Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi

gentiles no tuvieron fe en Cristo ni explícita ni implícita, pues no les fué hecha ninguna revelación. Luego parece que no ha sido necesaria para todos la fe explícita en el misterio de Cristo.

Por otra parte, enseña San Agustín: "Es fe recta aquella por la que creemos que ningún hombre, grande o pequeño, es liberado de la infección de la muerte y de la esclavitud del pecado si no es por el único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo".

Respuesta. Pertenece al objeto propio y principal de la fe aquello por lo que el hombre consigue la bienaventuranza. Mas el camino para que el hombre llegue a la bienaventuranza es el misterio de la encarnación y de la pasión de Cristo, pues se dice: "Ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos". Por eso ha sido necesaria en todo tiempo y para todos cierta fe en el misterio de la encarnación de Cristo, si bien de modos diversos según los distintos tiempos y personas.

Antes del pecado tuvo el hombre fe explícita en la encarnación de Cristo en cuanto ordenada a la consumación de la gloria, no en cuanto ordenada a la liberación del pecado por la pasión y la resurrección, ya que no podía conocer con antelación su futura caída en el pecado. Parece, sin embargo, por las palabras que dijo: "Por eso dejará el hombre a su madre y a su padre y se adherirá a su mujer", que debió conocer la encarnación de Cristo. En efecto, comenta San Pablo: "Gran misterio éste, pero entendido de Cristo y de su Iglesia"; y no es creíble que esto sacramento fuese ignorado por el primer hombre.

Después del pecado fué explícita-

[14] § 4: MG 3,261.
[15] *Epist.* 190 c.2: ML 33,858.

mente creído el misterio de Cristo, no sólo en cuanto a su encarnación, sino además en cuanto a su pasión y resurrección, por las que es liberado el género humano del pecado y de la muerte. De otra manera no se hubiera podido prefigurar la pasión de Cristo con ciertos sacrificios antes de la ley y bajo la ley. El significado de esos sacrificios era conocido por los mayores explícitamente. Los menores conocían algo bajo el velo de tales sacrificios, creyendo que habían sido dispuestos divinamente en orden al Cristo que habría de venir. Y, como ya se ha dicho, cuanto más cercanos a Cristo, más distintamente conocían lo concerniente a sus misterios.

En el tiempo de la gracia revelada, mayores y menores están obligados a tener fe explícita en los misterios de Cristo, sobre todo en los que son solemnemente celebrados en la Iglesia y se proponen en público, como son los artículos de la fe, según arriba se dijo. Otras sutiles consideraciones sobre los artículos de la encarnación están obligados a creer unos más que otros, según su estado y oficio.

Soluciones. 1. "Los ángeles no ignoraron el misterio del reino de Dios totalmente", según enseña San Agustín. Algunos aspectos, sin embargo, de ese misterio los conocieron con mayor perfección por la revelación de Cristo.

2. San Juan Bautista no preguntaba por el advenimiento de Cristo en la carne, como ignorando esto, pues él expresamente lo había confesado diciendo: "Yo vi y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios", como refiere San Juan. Por eso no pregunta: "¿Tú eres el que has venido?", sino "¿Eres tú el que ha de venir?", inquiriendo sobre algo futuro, no sobre algo pasado.—Tampoco debemos pensar que ignoti non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est (q.1 a. 7), ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt.

Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia solemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli Incarnationis, de quibus supra dictum est (q.1 a.8). Alias autem subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque.

Ad primum ergo dicendum quod «angelos non omnino latuit mysterium regni Dei», sicut Augustinus dicit, V «Super Gen. ad litt.» [16]. Quasdam tamen rationes huius mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum quod Ioannes Baptista non quaesivit de adventu Christi in carnem quasi hoc ignoraret: cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens: «Ego vidi, et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei», ut habetur Io. 1,34. Unde non dixit: «Tu es qui venisti?» sed: «Tu es qui venturus est?» quaerens de futuro, non de praeterito.—Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum: ipse enim dixerat (v.29):

[16] C.19: ML 34,334.

«Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata *mundi*», praenuntians eius immolationem futuram; et eum hoc prophetae alii ante praedixerint, sicut praecipue patet Is. 53.—Potest igitur dici, sicut Gregorius dicit [17], quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur: secundum illud Zach. 9,11: «Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua». Nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere.

Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit, «Super Luc.» [18], quod non quaesivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate.—Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit [19], quod non quaesivit quasi ipse ignorarot: sed ut per Christum satisfieret eius discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens (Mt. 11,4-5).

Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo: ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Iob 19,25 dicitur: «Scio quod Redemptor meus vivit». Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit [20]. Invenitur etiam in historiis Romanorum [21] quod tempore Constantini Augusti, et Irenae matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat: «Christus nascetur ex Virgine et credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis».

Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide

rase que vendría para sufrir, pues él mismo había dicho: "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo", anunciando así su futura inmolación, que ya había sido vaticinada por otros profetas, según consta sobre todo en Isaías.—Podemos, pues, decir, con San Gregorio, que inquiría porque ignoraba si habría de descender personalmente a los infiernos. Sabía, en efecto, que la virtud de su pasión habría de llegar hasta los que esperaban en el limbo, según la frase de Zacarías: "Mas, cuanto a ti, por la sangre será consagrada tu alianza. Yo he sacado a tus cautivos del baño". Pues no estaba obligado a creer que habría de descender por sí mismo antes de su cumplimiento.

Puede también defenderse, con San Ambrosio, que no inquiría movido de duda o ignorancia, sino más bien de piedad.—O, con San Juan Crisóstomo, que no era por ignorancia propia, sino para que Cristo diera cumplida respuesta a sus discípulos. Por eso Cristo responde para instrucción de ellos, haciendo apelación a sus prodigios.

3. Muchos gentiles recibieron revelación acerca de Cristo, como consta por las cosas que predijeron sobre El. Así, en Job se dice: "Porque lo sé, mi Redentor vive". La sibila, según testimonio de San Agustín, predijo algo sobre Cristo. Hallamos también en las historias de los romanos que en tiempo de Constantino y de Irene, su madre, se halló un sepulcro en que yacía un hombre teniendo en el pecho una lámina de oro con esta inscripción: "Cristo nacerá de una virgen y creo en El. ¡Oh Sol!, en tiempo de Constantino y de Irene me verás de nuevo".

Mas, si algunos a quienes no fué hecha la revelación se salvaron, no

[17] *In Evang.* l.1 homil.6: ML 76,1095.
[18] L.5 super 7,19: ML 15,1748.
[19] *In Mt.* homil.36: MG 57,418.
[20] *Contra Faust.* l.13 c.15: ML 42,290.
[21] THEOPHANES, *Chronographia:* MG 108,918

lo han sido sin la fe en el Mediador. Pues, si bien no tuvieron fe explícita, la tuvieron implícita en la divina providencia, creyendo ser Dios el liberador de los hombres según su beneplácito y conforme El mismo lo hubiere a algunos revelado, según las palabras de Job: "El nos da inteligencia mayor que a las bestias de la tierra".

Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset: secundum illud Iob 35,11: «Qui docet nos super iumenta terrae».

ARTICULO 8

Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis [a]

Si es de necesidad para salvarse creer explícitamente en la Trinidad

Dificultades. Parece que no es de necesidad para salvarse creer explícitamente en la Trinidad.

1. Dice el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan". Mas esto puede creerse sin tener fe en la Trinidad. Luego no es necesario creer explícitamente en la Trinidad.

2. Dice el Señor: "He manifestado tu nombre a los hombres". Y San Agustín comenta: "No el nombre con que eres llamado Dios, sino aquel por el que eres llamado Padre mío". Y continúa más abajo: "El hecho de haber creado Dios al mundo es conocido por todos los gentiles; que no debe ser adorado con otros dioses, sólo es conocido por los judíos; mas que es Padre de Cristo, que quita los pecados del mundo, nombre antes oculto, les es ahora manifestado". Por lo tanto, antes de la venida de Cristo no se conocía que existiera paternidad y filiación en Dios. Luego no se creía explícitamente en la Trinidad.

3. De Dios tenemos que creer con fe explícita lo que constituye el ob-

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis.

1. Dicit enim Apostolus, ad Heb. 11,6: «Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est». Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

2. Praeterea, Dominus dicit, Io. 17,6: «Pater manifestavi nomen tuum hominibus»: quod exponens Augustinus [b] dicit: «Non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus». Et postea subdit etiam: «In hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Iudaea Deus; in hoc vero quod Pater est huius Christi per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen eius, prius occultum, nunc manifestavit eis». Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in deitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

3. Praeterea, illud tenemur explicite credere in Deo quod est

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª4; expos. text.; 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.11

[b] *In Io.* 17,6: tr.106: ML 35,1909.

beatitudinis obiectum. Sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine Personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium credere explicite Trinitatem.

jeto de la bienaventuranza. Mas este objeto es la bondad suma, que puede entenderse en Dios sin la distinción de personas. Luego no fué necesario creer explícitamente la Trinidad.

Sed contra est quod in veteri Testamento multipliciter expressa est trinitas Personarum: sicut statim in principio Gen. 1,26 dicitur, ad expressionem Trinitatis: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem.

Por otra parte, en el Antiguo Testamento encontramos expresada de muchos modos la trinidad de personas. Ya en el principio se dice para significar la Trinidad: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Luego desde un principio fué necesaria la fe en la Trinidad para salvarse.

Respondeo dicendum quod mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit. Et ideo eo modo quo mysterium Christi ante Christum fuit quidem explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis. Et omnes qui renascuntur in Christo hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis: secundum illud Mt. ult., 19: «Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti».

Respuesta. El misterio de Cristo no puede explícitamente creerse sin la fe en la Trinidad. El misterio de Cristo, en efecto, incluye el haber tomado carne el Hijo de Dios, haber renovado el mundo por la gracia del Espíritu Santo y haber sido concebido también del Espíritu Santo. Por lo tanto, del mismo modo que el misterio de Cristo antes de El fué creído con fe explícita por los mayores y por los menores de un modo implícito y como entre sombras, otro tanto sucede con el misterio de la Trinidad. Por consiguiente, después de la divulgación de la gracia, todos vienen obligados a creer con fe explícita el misterio de la Trinidad. Pues todos los renacidos en Cristo consiguen esto por la invocación de la Trinidad, según consta en San Mateo: "Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

Ad primum ergo dicendum quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Soluciones. 1. En todo tiempo y para todos fué necesaria la fe explícita de esas dos verdades de Dios. Mas no es suficiente ni en todo tiempo ni para todos los hombres.

Ad secundum dicendum quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occulta in fide maiorum. Sed per Christum manifestata est mundo per Apostolos.

2. Antes de la venida de Cristo, la fe en la Trinidad estaba oculta en la fe de los mayores. Pero después de Cristo ha sido manifestada al mundo por los apóstoles.

3. La suma bondad de Dios, tal como lo conocemos ahora, por sus efectos, puede entenderse sin la Trinidad de las personas. Pero conocido Dios en sí mismo, como es visto por los bienaventurados, no puede entenderse su bondad sin la trinidad de personas. Por eso la misión misma de las divinas personas nos encamina a la bienaventuranza.

Ad tertium dicendum quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate Personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine trinitate Personarum. Et iterum ipsa missio Personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULO 9

Utrum credere sit meritorium [a]

Si el acto de fe es meritorio

Dificultades. Parece que el acto de fe no es meritorio.

1. El principio del mérito—como se ha dicho—es la caridad. Pero la fe, como la naturaleza, es sólo un preámbulo a la caridad. Luego, como el acto de la naturaleza no es meritorio (pues no merecemos con las obras naturales), tampoco lo es el acto de la fe.

2. La fe es algo intermedio entre la opinión y la ciencia o la consideración de lo sabido. Ahora bien, ni la consideración de la ciencia ni la opinión son meritorias. Luego tampoco creer es meritorio.

3. Todo el que asiente a una cosa por fe, o tiene una causa suficiente que le induzca a poner tal acto o carece de ella. Si tiene motivo suficiente, no parece que pueda ser un acto meritorio, pues no es libre para creer o no creer. Si carece de él, poner el acto de fe es una ligereza, según leemos en el Eclesiástico: "El que es fácil en creer es ligero de corazón". Luego de ningún modo es meritorio el creer.

Por otra parte, dice el Apóstol que "los santos alcanzaron las pro-

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod credere non sit meritorium.

1. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est (1-2 q.114 a.4). Sed fides est praeambula ad caritatem, sicut et natura. Ergo, sicut actus naturae non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita etiam nec actus fidei.

2. Praeterea, credere medium est inter opinari et scire vel considerare scita. Sed consideratio scientiae non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Praeterea, ille qui assentit alicui rei credendo aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei tam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. 19,4, «Qui cito credit levis est corde»: et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed contra est quod dicitur ad Heb. 11,33, quod sancti «per fi-

[a] 3 q.7 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.24 a.3 q.2; *De verit.* q.14 a.3; *In Heb.* 11 lect.1; *De pot.* q.6 a.9.

dem adepti sunt repromissiones». Quod non esset nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (ibid., a.3.4) dictum est, actus nostri sunt meritorii inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum quod natura comparatur ad caritatem, quae est merendi principium, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio praecedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subiectum vel materia non potest agere in virtute formae, neque etiam dispositio praecedens, antequam forma adveniat. Sed postquam forma advenerit, tam subiectum quam dispositio praecedens agit in virtute formae, quae est principale agendi principium: sicut calor ignis agit in virtute formae substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium: sed caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut et actus naturae et naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum quod in scientia duo possunt considerari: scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio: est enim in potestate

mesas por la fe". Lo cual es imposible si no merecieran creyendo. Luego el acto de fe es meritorio.

Respuesta. Como ya se ha probado, nuestros actos son meritorios en cuanto proceden del libre albedrío movido por Dios mediante la gracia. De ahí que todo acto humano, si está bajo el libre albedrío y es referido a Dios, puede ser meritorio. Ahora bien, creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios. Está, pues, sometido al libre albedrío y es referido a Dios. Por lo tanto, el acto de fe puede ser meritorio.

Soluciones. 1. La naturaleza se compara a la caridad, que es el principio del mérito, como la materia a la forma. Y la fe se compara a la caridad como disposición que precede a la última forma. Por otra parte, el sujeto o materia no puede obrar en virtud de la forma, como tampoco la disposición precedente, antes de que ésta se infunda. Mas, una vez infundida la forma, tanto el sujeto como la disposición antecedente obran en virtud de la forma, que es el principal principio de operación, como también el calor del fuego obra en virtud de su forma substancial. Así, pues, ni la naturaleza ni la fe pueden sin la caridad producir un acto meritorio; mas, habiendo caridad, el acto de fe se hace meritorio por la caridad, como también el acto de la naturaleza y el del libre albedrío.

2. En la ciencia podemos considerar dos cosas: el asentimiento intelectual a la cosa sabida y la consideración de la cosa misma. El asentimiento de la ciencia no está sometido al libre albedrío, pues el sabio se ve obligado a asentir por la fuerza de la argumentación. Por eso el asentimiento de ciencia no es meritorio. Mas la consideración actual de la cosa conocida está bajo

el libre albedrío, ya que el hombre puede considerarla o no. Por eso, la consideración científica puede ser meritoria si se ordena al fin de la caridad, es decir, al honor de Dios y provecho del prójimo. En la fe, ambos elementos caen bajo el libre albedrío. De ahí que, por ambos motivos, el acto de fe puede ser meritorio. La opinión, en cambio, no entraña asentimiento firme, pues es algo débil o inseguro, como dice Aristóteles, y no parece proceder de una voluntad perfecta. Por ello, su asentimiento no parece tener mucha razón de mérito; puede ser, sin embargo, meritoria por razón de la consideración actual.

3. El que cree tiene motivo suficiente para creer, pues es inducido a ello por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros, y, lo que es más, por el impulso interior de Dios, que invita a ello. Por eso no cree con ligereza. Sin embargo, no tiene suficientes razones para saber, y así no desaparece la razón de mérito.

hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, idest ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio. Et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum: est enim quoddam debile et infirmum, secundum Philosophum, in I «Poster.» [23] **Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate. Et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti. Sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.**

Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULO 10

Utrum ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei [a]

Si las razones que se aducen en favor de las verdades de fe disminuyen su mérito

Dificultades. Parece que las razones aducidas en favor de las verdades de fe disminuyen el mérito de la misma.

1. Dice San Gregorio en una homilía que "la fe no tiene mérito si la razón humana aduce experiencia demostrativa". Luego, si la razón humana que prueba con suficiencia excluye totalmente el mérito de la fe, parece que las razones aducidas en

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia [24], **quod «fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum». Si ergo ratio humana sufficienter experimentum praebens totaliter excludit meritum fidei, videtur quod qualiscumque ratio humana**

---

[a] 3 q.55 a.5 ad 3; *Sent.* 3 d.24 a.3 q.3; *Cont. Gent.* 1,8.

[23] C.33 n.2 (Bk 89a5): S.Th., lect.44

[24] *In Evang.* homil.26: ML 76,1197.

inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

2. Praeterea, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti: quia «felicitas virtutis est praemium» ut etiam Philosophus dicit, in I «Ethic.» [25] Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est (q.1 a.4.5»; quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei meritum fidei diminuit.

3. Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum fidei: sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadiuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est quod I Petri 3,15 dicitur: «Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe». Non autem ad hoc induceret Apostolus si per hoc meritum fidei diminueretur, non ergo ratio diminuit meritum fidei.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.9 ad 2), actus fidei potest esse meritorius inquantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quae sunt fidei dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens: puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei: sicut etiam supra [26] dictum est quod passio praecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum mo-

favor de las cosas de fe disminuyen su mérito.

2. Todo aquello que disminuye la virtud, disminuye el mérito, pues dice el Filósofo: "La felicidad es el premio de la virtud". Ahora bien, la razón humana parece disminuir el valor virtuoso de la fe, pues es esencial a la fe versar sobre cosas no evidentes, como dejamos probado. Luego cuantas más razones inducen a conocer una cosa, tanto más clara será para nosotros. Por consiguiente, la razón aplicada a las verdades de fe disminuye el mérito de ésta.

3. Contrarias son las causas de los contrarios. Mas aquello que se induce contra la fe aumenta su mérito, sea la persecución de quien coacciona a abandonarla, sea la razón que persuade esto mismo. Luego la razón que ayuda a la fe disminuye el mérito de ésta.

Por otra parte, dice San Pedro: "Estad prontos para dar razón de vuestra fe y de vuestra esperanza a todo el que os lo pidiere". No induciría a esto el apóstol si por ello disminuyera el mérito de la fe. Luego la razón no disminuye el mérito de la fe.

Respuesta. El acto de fe, como queda dicho, puede ser meritorio por estar sometido a la voluntad no sólo en su uso, sino también en cuanto a su asentimiento. La razón humana que aduce razones en favor de la fe puede relacionarse doblemente con la voluntad del que cree: antecedentemente, y es el caso de quien no tiene voluntad de creer o no la tiene muy dispuesta si no es inducida por razones humanas. Entonces la razón disminuye el mérito de la fe, de modo semejante a como disminuye el valor del acto virtuoso la pasión antecedente a la elección en las virtudes morales. Pues así como el hombre debe ejercer los actos de es-

[25] C.9 n.3 (Bk 1099b16); S.Th., lect.14
[26] I-2 q.24 a.3 ad 1; q.77 a.6 ad 2.

tas virtudes por dictamen de la razón y no por la pasión, así debe creer también no por la razón humana, sino por autoridad divina.

En segundo lugar, la razón humana puede relacionarse con la voluntad del creyente de un modo consiguiente. Y así, cuando el hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída, y sobre ella reflexiona y la abraza con toda clase de razones que pueda hallar. En este sentido, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que es signo de un mayor mérito, como también la pasión consiguiente en las virtudes morales es signo de una voluntad más pronta, según antes se dijo.—Y este sentido tienen las palabras de los samaritanos a la mujer, que es figura de la razón humana, cuando le dijeron: "Ya no creemos por tu palabra".

Soluciones. 1. San Gregorio habla del caso en que el hombre no tiene voluntad de creer si no es inducido por la razón; mas, cuando tiene voluntad de creer por la sola autoridad divina, aunque tenga pruebas demostrativas para alguna de ellas, como la existencia de Dios, no por ello desaparece o disminuye el mérito de la fe.

2. Las razones que se aducen para corroborar la autoridad de las verdades de fe no son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a una visión inteligible de las mismas. Por lo tanto, éstas no dejan de ser inevidentes. Pero apartan los impedimentos de la fe, demostrando que no es imposible lo que la fe propone. Y tales razones no disminuyen el mérito ni el motivo propio de la fe. Mas las razones demostrativas en favor de la fe aducidas como preámbulos a los artículos, si bien disminuyen la fe, porque hacen manifiesta la verdad propuesta, no amenguan la caridad, por la cual la voluntad está

ralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.

Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti: sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est (1-2 q.24 a.3 ad 1).—Et hoc significatur Io. 1,42, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: «Iam non propter tuam loquelam credimus».

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiam si habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea creden-

dum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum quod ea quae repugnant fidei, sive in consideratione hominis sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo martyres maius fidei meritum habuerunt non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes maius meritum fidei habent non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haereticorum contra fidem inductas. Sed ea quae conveniunt fidei non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum. Et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

pronta a creer, aunque no se manifestase la verdad, y por eso no decrece la razón de mérito.

3. Todo cuanto contradice la fe, ya sea la consideración humana o la persecución exterior, en tanto aumenta el mérito de la misma en cuanto manifiesta una voluntad más pronta y firme en la fe. Por eso los mártires tuvieron un mayor mérito, pues no abandonaron la fe en la persecución. Asimismo, los doctos tienen mayor mérito en su fe, cuando no la abandonaron a causa de los ataques de los filósofos y herejes contra ella. Mas todo lo que está en favor de la fe y armonía con ella no siempre disminuye la prontitud de la voluntad para creer, ni tampoco amenguan siempre su mérito.

EL ACTO EXTERIOR DE LA FE

La cuestión se presenta como un complemento de la anterior. La fe tiene un nuevo acto, además del acto esencial e interior de creer, que le completa en una línea distinta, en el orden de actos exteriores. Este único acto exterior que tiene la primera virtud teologal se llama *la confesión de la fe*. El cristiano, además de creer interiormente, tiene el deber de confesar esa fe ante los demás.

De ahí que en la breve cuestión se considere la confesión de la fe en su noción o naturaleza psíquica (a.1) y en su *ser moral*, la obligación o necesidad de la misma (a.2).

I. *Noción de la confesión de la fe* (a.1)

Así, es nombrado este acto del creer exterior, por versión literal del término latino, *confessio fidei* (en griego ὁμολογέω). Deriva del verbo *confiteri*, cuya semántica, *con-fateor*, expresa la idea de una *manifestación difícil*. *Fateri* = manifestar, hablar abiertamente, forma dos compuestos similares:

Confiteri, si en la alocución manifestativa se pone más intensidad por la vergüenza o por la magnitud del asunto.

Profiteri, si es manifestación espontánea y delante de muchos. *Profesores* son los que profieren en público o espontáneamente hablan a la multitud.

Y, en lenguaje religioso, la idea de confesión se ha empleado por analogía en tres acepciones (a.1 ad 1):

1. *Como acto de penitencia*, que es la confesión, manifestación de los propios pecados.

2. *Como acto de religión*, que es prorrumpir en alabanzas y acción de gracias a Dios.

3. *Como acto exterior de la fe*, pues que la manifestación de la misma se hace difícil por los peligros.

En este sentido puede definirse la confesión de la fe como *la manifestación exterior del acto de fe interno con palabras o con hechos*. Y su naturaleza psicológica debe expresarse en la aserción siguiente:

1.º La confesión exterior de la fe es acto elícito de la misma fe.

La glosa a un texto de San Pablo (2 Thes. 1,11) aducida por el Angélico (a.1 *sed contra*) hacía esta expresa reducción de la confesión exterior a la fe como acto suyo. También el Apóstol apelaba al texto del salmo 115,1 para atribuir a la fe la locución exterior, como efecto inmediato de la misma (2 Cor. 4,13): *Teniendo el mismo espíritu de fe,*

según está escrito. «Creí, por eso hablé»; también nosotros creemos, y por eso hablamos. Y la tradición patrística hacía de esta *confesión de la fe* la elocución exterior o actuación propia del asentimiento de fe.

La razón es bien obvia, porque esta manifestación exterior de la propia fe tiene el mismo objeto y la misma finalidad que el asentimiento de fe. La elocución exterior es simple signo formal ordenado a la manifestación de la interior concepción, que es el creer interno. Pertenece, pues, a la misma especie de virtud que los actos interiores en ella expresados.

Y debe entenderse como *acto elícito* de la fe, aunque secundario y mediato. Los actos exteriores, en efecto, pertenecen a aquella virtud por la cual son dirigidos y regulados sin mediación de *otro hábito.* Así se comporta la confesión de la fe, que es acto exterior dirigido inmediatamente por la fe misma, por el espíritu o intención de la fe.

Es verdad que los actos exteriores brotan inmediatamente de las facultades y órganos exteriores, como actos elícitos de ellos. Pero dichas facultades y órganos no son principios de actos libres ni sujetos de algún hábito racional. Como tales actos libres, espirituales o morales, son efecto de los hábitos del entendimiento y voluntad, en este caso de la fe. Es del tipo de actos elícitos mediatos, o *efectos efectivos,* parejamente a los demás actos externos, que son atribuídos como actos elícitos, a las virtudes interiores de las que brotan; como la limosna es acto o efecto de la caridad; el ayuno, de la abstinencia; o la confesión de los pecados, de la virtud de la penitencia. Así, la fe tiene este solo acto exterior como propio, que es la confesión, o exterior manifestación de la misma.

II. Necesidad de la confesión de la fe para salvarse (a.2)

Brota necesariamente de nuestra condición de creyentes el precepto de manifestar esta fe y afirmarla exterior y socialmente.

Pero ha tenido falsas interpretaciones esta ley de la confesión de fe cristiana. Los helcasaítas y priscilianistas negaron que existiera tal deber de dar testimonio de la fe y que aun en las persecuciones podrá negarse la fe de palabra con tal de que se guardase íntegra en el corazón. De ahí que los priscilianistas admitían, en principio, la licitud de la mentira y hasta del perjurio para guardar los secretos de la secta, según el lema de ellos reportado por Eusebio: «Iura, perjura, secretum prodere noli» (*Hist.* l.4 c.70).

Algunas sectas protestantes, como los anabaptistas, niegan también esta necesidad de la confesión de la fe y hablan de la estupidez de dejarse matar por ella, no comprendiendo el sublime valor moral del *testimonio* cruento de los mártires y confesores ni la verdad de la frase de Pascal: «Creo en las historias cuyos autores se dejan matar por ellas».

En la misma corriente doctrinal se encuentra la ideología moderna liberal, que induce a los hombres públicos a profesar un indiferentismo práctico. La religión y el testimonio de la fe han de dejarse para el interior de las iglesias. En nuestros días ya no es oportuna la profesión pública y oficial de la fe cristiana. A las mismas consecuencias lleva la actitud «irenista», o de extremo apaciguamiento y coexistencia, que ha sido denunciada en la encíclica *Humani generis* (D 3008).

EL ACTO EXTERIOR DE LA FE

La cuestión se presenta como un complementó de la anterior. La fe tiene un nuevo acto, ádemás del acto esencial e interior de creer, que le completa en una línea distinta, en el orden de actos exteriores. Este único acto exterior que tiene la primera virtud teologal se llama *la confesión de la fe*. El cristiano, además de creer interiormente, tiene el deber de confesar esa fe ante los demás.

De ahí que en la breve cuestión se considere la confesión de la fe en su noción o naturaleza psíquica (a.1) y en su *ser moral*, la obligación o necesidad de la misma (a.2).

I. Noción de la confesión de la fe (a.1)

Así, es nombrado este acto del creer exterior, por versión literal del término latino, *confessio fidei* (en griego ὁμο ογέω). Deriva del verbo *confiteri*, cuya semántica, *con-fateor*, expresa la idea de una *manifestación difícil*. *Fateri* = manifestar, hablar abiertamente, forma dos compuestos similares:

Confiteri, si en la alocución manifestativa se pone más intensidad por la vergüenza o por la magnitud del asunto.

Profiteri, si es manifestación espontánea y delante de muchos. *Profesores* son los que profieren en público o espontáneamente hablan a la multitud.

Y, en lenguaje religioso, la idea de confesión se ha empleado por analogía en tres acepciones (a.1 ad 1):

1. *Como acto de penitencia*, que es la confesión, manifestación de los propios pecados.

2. *Como acto de religión*, que es prorrumpir en alabanzas y acción de gracias a Dios.

3. *Como acto exterior de la fe*, pues que la manifestación de la misma se hace difícil por los peligros.

En este sentido puede definirse la confesión de la fe como *la manifestación exterior del acto de fe interno con palabras o con hechos*. Y su naturaleza psicológica debe expresarse en la aserción siguiente:

1.º La confesión exterior de la fe es acto elícito de la misma fe.

La glosa a un texto de San Pablo (2 Thes. 1,11) aducída por el Angélico (a.1 *sed contra*) hacía esta expresa reducción de la confesión exterior a la fe como acto suyo. También el Apóstol apelaba al texto del salmo 115,1 para atribuir a la fe la locución exterior, como efecto inmediato de la misma (2 Cor. 4,13): *Teniendo el mismo espíritu de fe,*

según está escrito. «Creí, por eso hablé»; también nosotros creemos, y por eso hablamos. Y la tradición patrística hacía de esta *confesión de la fe* la elocución exterior o actuación propia del asentimiento de fe.

La razón es bien obvia, porque esta manifestación exterior de la propia fe tiene el mismo objeto y la misma finalidad que el asentimiento de fe. La elocución exterior es simple signo formal ordenado a la manifestación de la interior concepción, que es el creer interno. Pertenece, pues, a la misma especie de virtud que los actos interiores en ella expresados.

Y debe entenderse como *acto elícito* de la fe, aunque secundario y mediato. Los actos exteriores, en efecto, pertenecen a aquella virtud por la cual son dirigidos y regulados sin mediación de otro hábito. Así se comporta la confesión de la fe, que es acto exterior dirigido inmediatamente por la fe-misma, por el espíritu o intención de la fe.

Es verdad que los actos exteriores brotan inmediatamente de las facultades y órganos exteriores, como actos elícitos de ellos. Pero dichas facultades y órganos no son principios de actos libres ni sujetos de algún hábito racional. Como tales actos libres, espirituales o morales, son efecto de los hábitos del entendimiento y voluntad, en este caso de la fe. Es del tipo de actos elícitos mediatos, o *efectos efectivos,* parejamente a los demás actos externos, que son atribuídos como actos elícitos, a las virtudes interiores de las que brotan; como la limosna es acto o efecto de la caridad; el ayuno, de la abstinencia; o la confesión de los pecados, de la virtud de la penitencia. Así, la fe tiene este solo acto exterior como propio, que es la confesión, o exterior manifestación de la misma.

II. Necesidad de la confesión de la fe para salvarse (a.2)

Brota necesariamente de nuestra condición de creyentes el precepto de manifestar esta fe y afirmarla exterior y socialmente.

Pero ha tenido falsas interpretaciones esta ley de la confesión de fe cristiana. Los helcasaítas y priscilianistas negaron que existiera tal deber de dar testimonio de la fe y que aun en las persecuciones podrá negarse la fe de palabra con tal de que se guardase íntegra en el corazón. De ahí que los priscilianistas admitían, en principio, la licitud de la mentira y hasta del perjurio para guardar los secretos de la secta, según el lema de ellos reportado por Eusebio: «Iura, perjura, secretum prodere noli» (*Hist.* l.4 c.70).

Algunas sectas protestantes, como los anabaptistas, niegan también esta necesidad de la confesión de la fe y hablan de la estupidez de dejarse matar por ella, no comprendiendo el sublime valor moral del *testimonio* cruento de los mártires y confesores ni la verdad de la frase de Pascal: «Creo en las historias cuyos autores se dejan matar por ellas».

En la misma corriente doctrinal se encuentra la ideología moderna liberal, que induce a los hombres públicos a profesar un indiferentismo práctico. La religión y el testimonio de la fe han de dejarse para el interior de las iglesias. En nuestros días ya no es oportuna la profesión pública y oficial de la fe cristiana. A las mismas consecuencias lleva la actitud «irenista», o de extremo apaciguamiento y coexistencia, que ha sido denunciada en la encíclica *Humani generis* (D 3008).

En el polo opuesto se halla el rigorismo excesivo de Tertuliano, quien sostenía *ser ilícita* la fuga y cualquier evasión de la persecución desencadenada por un tirano. Sobre ello escribió el libro *De fuga in persecutione* cuando ya se había apartado de la ortodoxia y pasado al rigor del montanismo.

No es ésa tampoco la doctrina católica, como se ve en la formulación y determinación del precepto.

2.° La confesión externa es necesaria para salvarse, no con necesidad de medio, a no ser en voto, sino con necesidad de precepto.

Es cierta, ante todo, *la parte negativa*. El acto exterior de la fe no puede decirse, como el asentimiento interno, de necesidad de medio, porque todos los actos exteriores pueden ser impedidos, y hacerse así imposibles. La confesión de la fe, además, se equipara al bautismo, al que acompaña; y el bautismo es necesario, bien real o en voto y deseo. También el confesar la fe se exige absolutamente en este deseo, o preparación del ánimo.

Trátase, pues, de la sola necesidad de precepto, por lo que el Angélico hace aquí coincidentes la fórmula *de necessitate salutis* con el precepto divino. Y la existencia de un precepto de la ley divina sobre esto pertenece a la doctrina católica. Inocencio XI condena la proposición laxista que sostenía no ser obligatoria la confesión de la fe ante el juez (D 1168). El Derecho canónico declara esta misma obligación, determinando su alcance (cn.1325).

Pero, sobre todo, está claramente anunciado el precepto de confesar la fe en la Sagrada Escritura. El Señor declara que todos deben confesarle, si han de ser reconocidos por El en el día del juicio: *Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre...; pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 10,32; cf. Lc. 9,26). Y reprueba el pecado de San Pedro por haberle negado, faltando a este precepto (Mt. 26,75). San Pablo enseña que al asentimiento de fe con el corazón debe acompañar la confesión de la misma con la boca *para la salud* (Rom. 10,10). Y amonesta que, *si negáramos a Cristo, también El nos negará* (2 Tim. 2,12).

Por otra parte, también es error el exceso de fanatismo de Tertuliano, puesto que el Señor advertía: *Cuando os persiguieren en esta ciudad, huid a otra* (Mt. 10,23). El mismo Señor *se escondió saliendo del templo* (Io. 8,59), y San Pablo se evadió de la cárcel en Damasco saliendo *por la ventana en una espuerta* (2 Cor. 11,32). La tradición cristiana, a su vez, siempre ha enseñado y practicado este divino mandato.

No es menos urgente *el argumento* de razón que corrobora la necesidad de este mandato. El acto interior de la fe, que es de precepto, entraña la necesidad preceptiva de su manifestación externa. Todos los actos internos de la religión *exigen* su manifestación externa, que forma el culto exterior y recae bajo la misma exigencia preceptiva de la religión. Parejamente, son necesarios, y, por lo mismo, preceptivos, los actos externos de confesar la fe para el ejercicio de la misma fe interna, puesto que excitan estos actos internos y ayudan a otros al conocimiento de la misma. La fe es eminentemente *social*,

y ha de comunicarse a través de este vehículo de la manifestación, o confesión exterior.

Determinación del precepto divino.—Santo Tomás sólo considera el contenido inmediato del precepto de confesar la fe, que, sin duda alguna, es *afirmativo*, pues que se refiere a poner un acto positivo. Pero como consecuencia implica un *elemento negativo*, el que obliga al creyente a no negar nunca la fe que ha profesado.

Esta parte negativa del precepto puede expresarse en la norma:

1.º *En ningún caso es lícito, ni aun para evitar la muerte, negar la fe con palabras o con hechos, profesar exteriormente ni aun simular una falsa religión con tales hechos.*

La afirmativa era precisamente el error priscilianista. Pero son evidentes las razones de esa grave ilicitud. Negar la fe es decir con palabras que Dios ha revelado falsos dogmas o que El no los ha revelado. En ambos casos se expresa una mentira gravemente injuriosa contra Dios. Su ilicitud intrínseca es bien patente; tal mentira es siempre mala y culpa grave.

La negación puede ser también con hechos, practicando los signos o ceremonias de una falsa religión. El ejercicio de tales ritos—como sacrificar a los ídolos o practicar todos los demás *signos inmediatos de un culto falso*—entraña la misma mentira sacrílega que las palabras, pues es profesar exteriormente que se tiene por falsa la fe divina. Y ello aunque sea *simulando* esa falsa religión o sin convicción interior de la misma cuando interiormente se sigue creyendo en la verdad católica.

De igual modo, se quebranta el precepto cuando *indirectamente se simula la falsa religión* con el uso de signos, ritos, etc., que sirven a la manifestación de los falsos cultos. Así, sería ilícito usar de las vestiduras sacerdotales empleadas por los sacerdotes paganos en el culto, los signos de la secta masónica, etc. La Iglesia de las persecuciones condenaba como negadores de la fe no sólo a los *sacrificati* o *thurificati*, sino también a los *libellatici*, los que compraban por dinero a los prefectos el *libelo* como si hubieran sacrificado. El mismo valor de intrínseca ilicitud tendrán, en la actualidad, la inscripción y consiguiente adquisición de *carnets* de sociedades anticatólicas, comunismo, masonería, etc. Sólo por excepción, y en tiempos de revoluciones o luchas políticas, no sería ilícito la obtención de tales *carnets* de partidos revolucionarios para huir de la muerte.

2.º *Es lícito por justa causa, en cambio, disimular prudentemente la fe*, ocultando aquellas cosas que tienen unión más remota con la profesión de la fe. Así, es lícito al sacerdote ocultar su condición de tal en tiempo de persecución, aun interrogado por poderes públicos; de igual suerte, a los creyentes católicos, usar trajes, costumbres mahometanas o idolátricas que no son puramente religiosas, o tomar parte en los ritos de carácter civil; a todos, ocultar, con el silencio o evasivas, su fe católica ante las preguntas indiscretas de los particulares, omitir la misa y otros preceptos de la Iglesia en tiempos de persecución para no manifestar la condición de católicos; al sacerdote, prescindir entonces del traje eclesiástico, etc.

Estos y otros semejantes actos serían, en cambio, ilícitos si, por las circunstancias especiales, redundaran en odio y desprecio de la religión, fueran escándalo para el pueblo o tuvieran un sentido equivalente al de negación de la fe, como eran los ritos chinos en pasados

siglos. Es también el caso de que se exigiera a uno quebrantar la abstinencia y otros preceptos positivos por odio a la religión. No parece fuera lícito sin previa protestación de que no se hacía por odio a la religión.

3.º *En cuanto al precepto positivo, no siempre obliga la confesión pública de la fe sino en circunstancias y tiempos especiales.*—Los preceptos afirmativos, en efecto, no obligan siempre, sino cuando las circunstancias lo exigen. Además, al de la confesión de la fe se satisface ya, de ordinario, con el ejercicio público del culto y de la vida cristiana. Pero hay casos especiales en que al creyente se exige una profesión de fe explícita. Pueden ser los enumerados por Santo Tomas (a.2 c et ad 1), y más expresamente por el Derecho canónico (cn.1325,1.º):

a) *Cuando así lo exige el honor de Dios*, es decir, si, de no confesar abiertamente la fe, se sigue negación implícita de la fe misma, injuria a Dios o desprecio de la misma religión. Es el caso, sobre todo, del creyente *interrogado en juicio público y en causa* de la fe —como es en tiempo de persecución—sobre su religión. No sólo no debe negarla, sino está obligado a confesarla abiertamente. Así ha entendido siempre la Iglesia el mandato del Señor de no negarle o *avergonzarse* de El (Mt. 10,17), y lo ha declarado contra los laxistas (D 1168).

Fuera de tal *causa propia* de la fe, es comúnmente admitido que los creyentes pueden no negar, pero sí disimular con silencio o ambiguas respuestas, ocultando su fe al ser preguntados acerca de ella por personas privadas, o aún por funcionarios públicos y autoridades en indagaciones que tienen más bien fines políticos o sociales; se puede ocultar así la condición católica en registros policíacos, pasaportes y otros documentos, si de ello puede venir algún daño.

b) *Cuando lo exige la utilidad espiritual del prójimo*, es decir, si, de no confesar abiertamente la fe un prelado católico—como el cardenal Mindszenty—o de que todos los sacerdotes callaran sin responder a las acusaciones comunistas, se siguiera un gran escándalo de los fieles.

Otras veces, advierte el Angélico (a.2 ad 3), la confesión o manifestaciones inoportunas de religiosidad pudieran turbar a los fieles y no ser de alguna utilidad. Con el Aquinate, se ha de sostener, pues, un cierto *oportunismo práctico* y prudente en el ejercicio público de la religión. Este oportunismo no abdica de los principios, sino viene impuesto a veces por una mayor ventaja. Y es algo medio entre el extremo *fanatismo*, o sectarismo, a usanza de Tertuliano, y un total y utilitarista oportunismo, o «política de apaciguamiento», de quienes son llevados a aliarse con los enemigos de la fe y «hasta con el demonio»... por pura utilidad política. No está muy lejos esto del moderno *irenismo*, seguido por quienes, invocando pretendidas exigencias de caridad con el prójimo, niegan *los derechos de Dios* o quieren abdicar de la integridad de la fe para lograr una unión con los cristianos separados. Sería, como dice la encíclica *Humani generis*, una unión y fraternidad universal, pero *en las ruinas de la fe.*

4.º *El precepto eclesiástico.*—Finalmente, por precepto de la Iglesia se impone muchas veces la pública profesión de fe, como es, sobre todo, con ocasión de recibir los sacramentos o de aceptar funciones y dignidades eclesiásticas, que no son del caso enumerar aquí.

CUESTION 3

(In duos articulos divisa)

De exteriori actu fidei

Del acto externo de la fe

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio (cf. q.2 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum confessio sit actus fidei.

Secundo: utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Se ha de considerar ahora la confesión, acto externo de la fe.

Acerca de ello se preguntan dos cosas:

Primera: si la confesión es acto de la fe.

Segunda: si la confesión de la fe es necesaria para la salvación.

ARTICULO 1

Utrum confessio sit actus fidei [a]

Si la confesión es acto de la fe

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus fidei.

1. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad poenitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Praeterea, ab hoc quod homo confitetur fidem retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem; unde et Apostolus, ad Eph. ult., 19, petit orari pro se ut detur sibi «cum fiducia notum facere mysterium Evangelii». Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quae moderatur audacias et timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiae.

3. Praeterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda: dicitur enim Gal. 5,6, quod «fides per dilectionem

Dificultades. Parece que la confesión no es acto de la fe.

1. Ningún acto pertenece a diversas virtudes. La confesión pertenece a la penitencia, pues es parte de ella. No es, por lo tanto, acto de la fe.

2. Alguna vez el temor y la vergüenza retraen al hombre de la confesión de la fe; por eso el Apóstol pide oraciones por él, para alcanzar a "predicar el misterio del Evangelio con confianza". Este no dejar de hacer el bien por vergüenza o temor pertenece a la fortaleza, que modera la audacia y el pavor. Y así parece que la confesión no es acto de la fe, sino más bien de la fortaleza o la constancia.

3. Como la fe fervorosa incita al hombre a confesarla exteriormente, también a hacer otras obras buenas exteriores, pues se dice que "la fe obra por la caridad". Pero éstas no

[a] *Sent.* 4 d.17 q.3 a.2 q.ª3; *In Rom.* 10 lect.2.

son actos de la fe; por lo tanto, tampoco la confesión.

Por otra parte está lo que comenta la Glosa sobre las palabras "la obra de la fe con fortaleza": "Esto es, la confesión, que es la obra propia de la fe".

Respuesta. Son propiamente actos externos de una virtud los que se refieren específicamente a los fines de ella: como ayunar, por su especie, dice orden al fin de la abstinencia, refrenando la carne, y por eso es acto suyo. La confesión de la fe específicamente se ordena, como a fin, a la misma fe, según se dice: "Creemos teniendo el mismo espíritu de fe, con el que además hablamos". Como el habla está destinada a significar lo que concibe la mente y como el concepto interior de la fe es propio acto suyo, también lo es la confesión externa.

Soluciones. 1. Hay una triple confesión, alabada en la Escritura: la confesión de la fe, y ésta es acto propio suyo, por relacionarse con su fin, como se ha dicho; la confesión de acción de gracias o de alabanza, acto latréutico, por referirse a testificar externamente el honor de Dios, fin de la latría; y la confesión de los pecados, que tiende a borrarlos, fin de la penitencia y, por lo tanto, acto suyo.

2. La causa que quita o remueve impedimentos no es propia causa, sino accidental, como prueba el Filósofo. De ahí que la fortaleza, que quita los obstáculos a la confesión de la fe, como son el temor o la vergüenza, no constituye su causa propia sino como causa accidental.

operatur». Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est quod, II ad Thess. 1,11, super illud, «et opus fidei in virtute», dicit Glossa [1]: «idest confessionem, quae proprie est opus fidei».

Respondeo dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cuius fines secundum suas species referuntur: sicut ieiunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiae, quae est compescere carnem, et ideo est actus abstinentiae. Confessio autem eorum quae sunt fidei secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei: secundum illud II ad Cor. 4,13, «Habentes eundem spiritum fidei credimus: propter quod et loquimur»: exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum quod triplex est confessio quae in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quae sunt fidei. Et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est (in c).—Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis. Et ista est actus latriae: ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriae.—Tertia est confessio peccatorum. Et haec ordinatur ad deletionem peccati, quae est finis poenitentiae. Unde pertinet ad poenitentiam.

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens: ut patet per Philosophum, in VIII «Physic.» [2]. Unde fortitudo, quae removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

[1] *Ordin.* et LOMBARDI: ML 192,375.
[2] C.4 n.6 (BK 255b24): S.TH., lect.8.

Ad tertium dicendum quod fides interior, mediante dilectione, causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo. Sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

3. La fe interna causa por la caridad todos los actos exteriores de virtudes, no como elícitos, sino como imperados o mediante estas otras virtudes; pero produce como propio acto la confesión, sin mediar virtud alguna.

ARTICULO 2

«*Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem*» [a]

Si la confesión de la fe es necesaria para la salvación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem.

1. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est coniunctio humanae mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Praeterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Praeterea, illud quod potest vergere in scandalum et turbationem aliorum non est necessarium ad salutem: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 10,32: «Sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei». Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 10,10: «Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem».

Respondeo dicendum quod ea quae sunt necessaria ad salutem cadunt sub praeceptis divinae legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub praecepto

Dificultades. Parece que la confesión de la fe no es necesaria para la salvación.

1. Lo necesario para salvarse parece ser lo que lleva al fin de la virtud. Siendo el fin propio de la fe la unión de la mente humana con la verdad divina, lo cual se da sin confesión exterior, ésta no es necesaria para salvarse.

2. Patentiza el hombre su fe con la confesión externa. Pero esto sólo es necesario a quienes instruyen a otros en la fe; por lo tanto, parece ser que los menores no tienen obligación de confesar la fe.

3. Lo que puede resultar escándalo y turbación a los demás, no es necesario para salvarse, pues dice el Apóstol: "No seáis escándalo ni a judíos, ni a gentiles, ni a la Iglesia de Dios". Como, confesando la fe, más de una vez se causa perturbación en los gentiles, no es necesaria la confesión de la fe para salvarse.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Con el corazón se cree para justicia y con la boca se hace confesión para salud".

Respuesta. Lo necesario para salvarse cae bajo precepto de la ley divina. Siendo la confesión de fe algo afirmativo, no cae sino bajo precepto afirmativo, y como tal se

[a] *Sent.* 3 d.29 a.8 q.ª 2 ad 3; *Quodl.* 9 q.7 a.1; *In Rom.* 10 lect.1; 24 lect.3.

juzga de su necesidad para la salvación. Mas los preceptos afirmativos, como está dicho, aunque obliguen siempre, no obligan en todo momento, pues obligan en su lugar, tiempo y demás circunstancias debidas con que hay que rodear el acto humano para que sea virtuoso. Por lo tanto, confesar la fe no es siempre de necesidad para salvarse ni en todo lugar, sino en determinados lugares y tiempos, cuando por omisión de la confesión de la fe se substraería el honor debido a Dios y la utilidad del prójimo; por ejemplo, si, al ser interrogado uno sobre la fe, callase y de ello se dedujera o que no tenía fe, o que no es la verdadera, o bien otros por su silencio se apartasen de ella. En todos estos casos, la confesión de la fe es de necesidad para salvarse.

Soluciones. 1. El fin de la fe, como el de las otras virtudes, debe referirse al de la caridad: el amor de Dios y del prójimo. Por eso, cuando el honor de Dios y la utilidad del prójimo lo exijan, no debe contentarse el hombre con unirse por su fe a la verdad divina, sino debe confesarla exteriormente.

2. En caso de necesidad, donde la fe está en peligro, todos se hallan obligados a predicarla, sea para instrucción o confirmación de los fieles, sea para reprimir la audacia de los infieles. En otros casos, no toca a todos los fieles adoctrinar e instruir en la fe.

3. Si la perturbación de los infieles es provocada por la pública confesión de la fe sin utilidad de ésta o de los fieles, no es laudable tal confesión. Ya lo dice el Señor: "No echéis lo santo a los perros ni pongáis ante puercos perlas, no sea que se vuelvan y os despedacen". Pero,

affirmativo. Unde eo modo est de necessariis ad salutem quo modo potest cadere sub praecepto affirmativo divinae legis. Praecepta autem affirmativa, ut supra[3] dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent: obligant autem pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic igitur confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis: sed aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, vel etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem vel quod fides non esset vera, vel alii per eius taciturnitatem averterentur a fide. In huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinae coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri: unde Dominus dicit, Mt. 7,6: «Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere an-

[3] 2-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10.

te porcos, ne conversi dirumpant vos». Sed si utilitas aliqua fidei speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo fidem publice confiteri. Unde Mt. 15,14, dicitur quod, cum discipuli dixissent Domino quod Pharisaei, audito eius verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit: «Sinite illos», scilicet turbari: «caeci sunt et duces caecorum».

si se espera alguna utilidad para la fe o hay de ello necesidad, debe el hombre públicamente confesarla, no importándole la turbación de los infieles. Así respondió el Señor cuando los discípulos le dijeron que los fariseos se habían escandalizado al oír sus palabras: "Dejadlos", es a saber: que se turben; "ciegos son y lazarillos de ciegos".

LA VIRTUD DE LA FE

Los manuales y obras teológicas, sobre todo modernas, sólo llegan hasta aquí en su exposición de la teología de la fe. Con ello ya creen agotada toda la *dogmática* de la fe, dada en los temas de la cuestión 1.ª ampliados, y en los de la *psicología* de la misma, relatados en la cuestión 2.ª, completados con el *aspecto moral* sobre la necesidad de la fe interna y de su externa manifestación. El estudio de los pecados contrarios a la fe y de los preceptos, correspondiente a las cuestiones 10-17, es remitido a los manuales de moral.

Pero queda sin correspondencia este conjunto de cuestiones 4-9 del tratado de Santo Tomás. A través de ellas, se prolonga ampliamente el estudio de la *psicología de la fe,* máxime en esta cuestión 4.ª, que recoge largas discusiones de la escolástica primera. Los maestros medievales esbozaron los principales análisis psicológicos en torno a este tema de la fe como virtud. De todas esas cuestiones se hace eco aquí el Angélico, que más bien resume análisis más prolijos hechos por él en las obras anteriores, como puede verse por los lugares paralelos [1].

Todavía la materia ha sido enriquecida en la SUMA con la adición de las cuestiones 6-9, que responde al plan propuesto al principio por el Angélico. Se ha de confesar que los mismos comentaristas y teólogos clásicos han pasado casi por alto la consideración de estas cuestiones; fuera de algún aspecto más dogmático, que ha pasado también a los textos del Tridentino. Sin embargo, débense de tener todavía en cuenta estas típicas especulaciones de la *psicología escolástica* de la fe, que trataremos de resumir brevemente.

El orden de la cuestión presente responde más bien a *razones históricas*. Desde la primera escolástica se propuso la fórmula de San Pablo como la definición propia de la fe y se discutía en forma de dudas las diversas cuestiones que planteaba su explicación. Son las que van recogidas en esta cuestión. El Aquinate no ha dejado de someterla a un cierto orden lógico. Trata primero de la definición misma (a.1). Lo restante es explicación de la definición: su género psicológico, o como *hábito* referido al sujeto (a.2); su ser *moral,* o *como virtud* en relación con la caridad (a.3-5), y su indivisión, o unidad (a.6); en tercer lugar son estudiadas sus propiedades relativas a las demás virtudes, su prioridad (a.7) y su certeza (a.8).

I. La definición paulina de la fe (a.1)

La célebre fórmula de San Pablo que figura como objeto de análisis en el a.1: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* [1], fué objeto de las disputas teológicas ya desde la primera escolástica, y los maestros tomaron ocasión de ella para proponer las cuestiones psicológicas en torno a la fe. Convinieron comúnmente en considerarla como definición del hábito de la fe, reservando la fórmula de San Agustín, ya explicada, como definición del acto de creer.

La interpretación teológica del pasaje estaba muy lejos de ser unánime. Ya Pedro Lombardo dejaba consignado en sus *Sentencias* [3] que era simple descripción de la fe, y que podía convenir asimismo a la esperanza. En esto fué seguido más tarde por Erasmo en su comentario a la epístola, quien no veía en el texto paulino sino un elogio de la fe, pero en el sentido protestante de *fiducia*, o esperanza. Idea que comparten algunos exegetas modernos.

La opinión tradicional de los maestros era que el texto de San Pablo señalaba *los efectos* de la fe en el alma, mas no que definiera la naturaleza o esencia de la misma.

Pero ya San Buenaventura y otros la consideraron como *definición propia* del hábito de fe, no sólo en el contenido, sino también en la forma. El Aquinate, más prudente, la entendió, ya desde su exposición en las *Sentencias* [4], como definición verdadera de la fe habitual; mas no en la forma y términos propios de una definición, sino sólo por su fondo, dejando de ella una interpretación profunda y acabada.

La fórmula del Apóstol (Heb. 11,1) **expresa una definición conveniente y verdadera de la fe, no en términos propios de definición, sino en su fondo y contenido.**

La explicación de la misma justifica plenamente el sentido de definición que se le ha dado.

Ante todo, el texto paulino se refiere, ciertamente, a la fe, no a la esperanza. Todo el contexto anterior se refiere a la fe, pues que el Apóstol trata de confirmar a los fieles en esa fe durante la persecución. Un poco antes, habla del *justo que vive de la fe* (Hebr. 10,38) y de esa misma fe como fundamento de la confianza en las promesas. De los efectos de la fe, que daba tal firmeza en el creer y tal confianza en

[1] *In Sent.* 3 d.23 q.2-3; *De verit.* q.14 a.2-8.

[2] Hebr. 11,1. El texto griego dice: ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, que la Biblia Nácar-Colunga traduce: «Es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos». La palabra ὑπόστασις se lee cinco veces en el Nuevo Testamento con los varios sentidos de fundamento, de substancia, realidad o negocio, objeto del discurso o firme persuasión. Por eso, otros exegetas, como F. PRAT (*Théologie de Sant Paul*[24] t.1 p.161s), conservan el matiz de significación que le ha dado el Angélico: de substancia, en el sentido de «primer fundamento», realidad germinal, o primera incoación. En cuanto al término ἔλεγχος, sólo hay discrepancias entre los dos matices de sentido causal, o efectivo. Los críticos prefieren el sentido causal de la Vulgata, de argumento o prueba, que substancialmente es idéntico al efectivo que le da Santo Tomás. Cf. VOSTÉ, *Studia Paulina* (Romae 1937) p.181ss.

[3] *Sent.* 3 d.23 n.8-9. Para las discusiones en la primera escolástica, véase G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* (Münster 1933) p.115ss.

[4] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.1.

el cumplimiento de las promesas en los patriarcas antiguos, habla a lo largo del capítulo 11. Pero antes quiere significar qué es dicha fe con la fórmula mencionada.

Por otra parte, todos los Padres interpretaban comúnmente dicho texto de la fe. Los concilios han aducido esas palabras del Apóstol y otras del contexto como referidas a la fe y no a la esperanza; así ampliamente el concilio de Orange (D 199), el Tridentino (D 801 798) y, sobre todo, el concilio Vaticano, en el cual, al darse la definición de la fe habitual como «virtud sobrenatural por la cual creemos, mediante la gracia, las verdades reveladas por Dios... por la autoridad del mismo Dios, que revela y no puede engañarse ni engañarnos», cita a continuación, y como fórmula equivalente, las palabras en cuestión del Apóstol (D 1789).

El Aquinate *prueba con sólida argumentación dialéctica* el valor de definición de la fórmula paulina: Es buena una definición que contiene todos los principios esenciales de lo definido y, además, lo distingue de toda otra realidad. Y las dos cosas se cumplen en la definición de San Pablo:

a) Ante todo, *contiene estos elementos esenciales* de lo definido. La fe como hábito es definida por el acto propio en orden a su propio objeto y fin. Este acto de fe que es creer, actividad compleja intelectivo-volitiva, implica el doble orden al objeto de la voluntad, que es el bien, y al objeto teologal, que es la Verdad primera. Como virtud teologal, deben coincidir en ella el objeto y el fin. Por eso, esta Verdad primera pudo significarla el Apóstol como verdad transcendente o sobrenatural, es decir, «verdad no vista», y, a la vez, «como objeto que esperamos», porque la verdad ausente, en cuanto fin, se convierte en lo que esperamos.

Así, pues, la doble relación de la actividad volitiva imperante y de la adhesión intelectual imperada a su objeto es significada en el doble elemento de la definición paulina. La relación del acto de fe al fin como objeto de la voluntad se expresa en el primero: *La fe es la substancia de las cosas que se esperan;* por substancia se entiende el primer fundamento, la primera realidad, o *incoación* de lo sobrenatural que esperamos, puesto que el asentimiento de fe es fundamento primero de la esperanza y, en general, de toda la vida sobrenatural. «El objeto de la esperanza está contenido en germen en la fe, como el objeto de las conclusiones lo está en germen en los principios, y por eso la fe es fundamento de la esperanza, como los principios son fundamento de la ciencia». Asimismo, en la idea de *substancia* se expresa la razón genérica, que es el hábito de la fe, es decir, algo estable.

La segunda frase: *argumentum non apparentium,* expresa muy bien el elemento de adhesión intelectual—relación al objeto del entendimiento—y razón específica del acto de fe. El Aquinate entiende el término latino por el efecto del argumento, o prueba, es decir, como *convicción* o *adhesión* firme del entendimiento a la verdad de la fe, convencido por la autoridad divina. Y es que el matiz activo de «prueba de lo que vemos», conservado en la palabra latina *argumentum,* preferida por los críticos, parece refundirse en tal convicción o certeza subjetiva que produce la fe.

b) Además, la definición contiene todos los principios que *distinguen la fe* de las demás virtudes. En cuanto *substancia,* o primer fun-

damento, se distingue de la esperanza y caridad; éstas no son *incoación* de lo sobrenatural, sino que suponen la fe; ni tampoco son *convicción* o adhesión intelectual, pues que están en la voluntad.

Por ser *la substancia de las cosas esperadas*, es decir, virtud teologal que tiende inmediatamente a Dios, objeto de la esperanza, la fe ya se distingue de la *creencia* humana, que no tiende a Dios, y de la *prudencia* y *don de consejo*, que versan sobre los medios.

Dentro de la diferencia específica, la fe, en cuanto *argumentum*, se distingue de las demás adhesiones intelectuales, que no son firmes ni causan certeza: la opinión, la duda, la sospecha. Y la partícula *non apparentium*, de cosas no vistas, le distingue de las ciencias, dones intelectuales y sabiduría, las cuales son de objetos evidentes, o al menos pueden serlo.

Tan laboriosos esfuerzos de interpretación muestran que la fórmula del Apóstol es bien obscura y no está redactada en forma de definición. De ahí la versión que aquí, como en lugares anteriores [8], propone el Angélico de la fórmula paulina a otra definición según normas lógicas y tecnicismo teológico y que conserve todo el sentido de aquélla: «Un hábito de la mente que es incoación de la vida eterna en nosotros *(= substantia rerum sperandarum)* y mueve al entendimiento a asentir *(= argumentum)* a verdades no manifiestas *(= non apparentium)*». El género remoto viene dado en el *habitus mentis*, y el género próximo, en la frase de *incoación de la vida eterna en nosotros*, fórmula muy vigorosa acuñada por el Angélico, y cuyo alcance ha sido desorbitado por teólogos modernos de la corriente de Rousselot; en este caso expresa con gran fuerza *el carácter sobrenatural* y *de virtud teológica* de la fe.

La diferencia específica viene establecida por las expresiones *faciens intellectum assentire*, que distingue a la fe de las adhesiones sin asentimiento firme—opinión, fe humana y duda—, así como de las otras virtudes teologales, y por el objeto, *non apparentibus*, que la distingue de los hábitos científicos, cuyo objeto son verdades evidentes.

El Angélico intenta incluir en la definición sólo el sentido del texto paulino, y por eso no ha dado una fórmula más perfecta, en que al menos debía explicitarse el motivo formal de la fe, implícito en la idea de lo «no aparente», y que debe revelarse. Esta podría ser entonces: *La fe es una virtud teologal del entendimiento que, por la autoridad de Dios, que revela, le mueve a creer verdades no vistas.*

No es extraño que el Angélico termine observando que las múltiples definiciones de la fe que se habían dado pueden muy bien reducirse a la de San Pablo como explicaciones de la misma. La misma reducción hacía, y más ampliamente, en *De verit.* q.14 a.2. Aparte de la autoridad del Apóstol, el texto paulino, de tan hondo significado, tan lleno del sentido del misterio, le merecía sus preferencias absolutas.

Las preferencias por la definición paulina pasaron de la escolástica a los místicos posteriores. En pos del Seudo-Dionisio, Taulero y San Juan de la Cruz han comentado ampliamente el texto paulino. El místico carmelitano ha visto condensada toda su doctrina mística de la contemplación en el texto del Apóstol. Toda la contemplación infusa, en sus más altos grados, se actúa sobre *la substancia* de la fe, se ejerce en pura fe, como penetración más ilustrada y sabrosa de los

[8] *De verit.* q.14 a.2; *In Ep. ad Hebr.* c.11 l.1.

misterios de ésta, ya que nunca dicha contemplación infusa rasga del todo los velos de la tiniebla y obscuridad en que el objeto «no visto» de la fe le sitúa [6].

II. Sujeto psicológico de la fe (a.2)

La cuestión de la psicología de la fe, de su carácter primaria y esencialmente intelectual, ya ha sido resuelta en las anteriores exposiciones sobre el objeto y el acto de creer. Pero en la escolástica medieval se planteaba más este problema en torno al hábito y el sujeto psíquico, o facultad en que residía. La solución del Angélico zanja las largas discusiones que entre los escolásticos se agitaban en torno a esto.

Estas discusiones planteaban el eterno problema del *voluntarismo* y el *intelectualismo* respecto de la fe. Y se han dado todas las actitudes posibles entre ambas tendencias.

El *voluntarismo absoluto* está representado por la doctrina protestante, que sitúa la fe en la parte afectiva, puesto que la reduce a la *confianza* en la misericordia divina. En un plano semejante se encuentra el modernismo, el cual profesa el puro agnosticismo racional, y, renunciando a los caminos intelectuales, hace consistir la fe en un *sentido* o exigencia de lo divino que brota del fondo subconsciente de la sensibilidad, aunque después dicha experiencia se traduzca en diversas concepciones intelectuales de lo religioso (D 2074 2145).

El *intelectualismo absoluto* de una fe que reside en el puro intelecto especulativo, sin relación ninguna al apetito, sólo es atribuído a Enrique de Gante.

Las opiniones escolásticas se orientaron más bien en *una vía media*, con predominio afectivista o *voluntarista*. Hugo de San Víctor enseñaba que la fe reside en ambas potencias, entendimiento y voluntad, *ex aequo* (*De verit.* q.14 a.4), pues si al entendimiento se refiere lo que se cree, la voluntad es, según la antigua fórmula agustiniana, *qua creditur*. Y San Buenaventura sostenía que la fe reside en el *libre albedrío*, hábito superior que engloba las dos facultades; doctrina derivada de Alejandro de Hales, quien decía que la fe informe es hábito sito en el entendimiento, mas la fe formada es virtud, y reside en ese conjunto de las dos potencias.

La *orientación afectivista* plasmó, sobre todo, en la opinión más común, sostenida por San Alberto y Pedro de Tarantasia, según la cual la fe reside principalmente en el afecto o voluntad, y de un modo secundario y consecuente, en el intelecto. Es entonces sujeto de la fe el entendimiento práctico (*De verit.* ibid.), es decir, el entendimiento sometido a la influencia antecedente y consiguiente del afecto.

A Santo Tomás, el primero, debemos la solución definitiva del problema que armoniza la parte de verdad de ambas tendencias.

1.º Para la perfección del acto de la fe se requiere algún hábito infuso tanto en el entendimiento como en la voluntad. Pero el hábito de la fe reside formal y esencialmente en el entendimiento.

La verdad del primer aserto es obvia: Para la perfección de un acto que procede de dos principios activos se requiere doble dispo-

[6] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. p.177.

sición habitual que perfeccione los dos principios. Pero sabemos que creer es acto que fluye del entendimiento, pero movido por la voluntad al asentimiento firme. Hemos probado ya esto a lo largo de la cuestión 2.ª Ambas facultades, pues, la voluntad imperante y el entendimiento que presta la adhesión firme, deben estar debidamente dispuestas, con su hábito infuso, para el acto de fe.

Si se entiende este acto de fe en su perfección omnímoda, como actuación *connatural* en el orden sobrenatural y *meritorio* de vida eterna, el *hábito* de la voluntad se entiende entonces la *caridad* que informa el de la fe. Mas el argumento también es válido para la misma *perfección esencial* del acto de creer en la fe informe, para el cual se requiere *el piadoso afecto de credulidad*, habitual disposición de la voluntad que se reduce a la fe, según probamos antes.

Con ello *se potentiza ya la falsedad de las teorías extremas*. La fe no puede residir en el solo afecto o voluntad, puesto que su acto propio, según se ha probado, es el *creer*, juicio firme de asentimiento intelectual a la verdad, no mero sentimiento religioso o fiducial. Las teorías protestante y modernista han sido en esto condenadas (D 822 2145). Ni la fe es tampoco hábito puramente intelectual, pues que hemos probado el concurso intelectual-volitivo en el acto de creer, o *la raíz afectiva* de la fe divina. El concilio Vaticano hablaba del «obsequio del entendimiento y voluntad prestado a Dios por la fe» (D 1789), y San Pablo definía la fe por un doble orden a la voluntad y al entendimiento.

2.º El hábito de la fe reside no obstante, formal y esencialmente, en el entendimiento.

Esta segunda tesis es también cierta. Porque ya se ha probado, y es verdad de fe, cómo el acto propio de la misma, que es creer, consiste en la adhesión intelectual, o actividad cognoscitiva. También el objeto de la fe es la Verdad primera, objeto del entendimiento. Asimismo si consideramos los efectos de la fe. En este mundo es la ciencia teológica, a la cual la fe proporciona los principios; el hábito de los principios y el de las conclusiones—fe y teología—deben tener por sujeto la misma facultad intelectual. En el otro mundo, a la fe sucede la visión beatífica, *término* de todo conocimiento de fe; fe y visión deben residir, pues, en el entendimiento.

De aquí la *falsedad de la posición* equilibrista de que la fe residiera en el entendimiento y voluntad *ex aequo*. El «principio elicitivo» de una operación no puede ser sino una potencia, pues un accidente no puede estar a la vez en dos sujetos. Esta operación es la de creer, operación intelectual cuyo hábito propio, la fe, debemos poner en el entendimiento.

Ello no impide que *un mismo hábito pueda pertenecer a dos* o más potencias, si en una está formal y principalmente, y en las otras, por un principio dispositivo. La fe, pues, pertenece esencialmente al entendimiento, e *imperative*, a la voluntad; en ésta reside una disposición habitual, *affectus credulitatis*, que se integra en el hábito de fe.

3.º La fe reside primaria y principalmente ("per se primo") en el entendimiento especulativo: secundariamente ("per se secundo"), en el entendimiento práctico.

Con esta afirmación completa el Angélico su doctrina, oponiéndose a la teoría de San Alberto, que atribuía el momento principal en la fe *a lo afectivo*, fiel aún a la línea agustiniana. El Aquinate evoluciona en esto, corrigiendo su anterior intelectualismo exagerado [7] e incorporando lo que hay de verdadero en la teoría agustiniana.

Entendimiento *especulativo* y *práctico* no son dos facultades, sino *dos funciones* de la misma facultad intelectual. El entendimiento, que por su estructura esencial es especulativo—pues tiende a la contemplación de la verdad en sí—, «por extensión se hace práctico» (a.8 ad 3), ya que su segundo cometido es dirigir la acción por la consideración de una materia *operable*.

La misma estructura esencial reviste la fe, que por su naturaleza es del orden de conocimiento esencialmente especulativo, pero que *por extensión* o consecuencia, aunque también de un modo esencial y propio *(per se secundo)*, se hace *práctica* o *afectiva*, puesto que el conocimiento de fe debe dirigir la actividad cristiana al fin sobrenatural. *La raíz afectiva* del acto de fe—en dependencia intrínseca de la voluntad—tiene así correspondencia con el sujeto psíquico del hábito, que es el entendimiento en cuanto especulativo y práctico, y se traduce en el sello propio del conocimiento de fe, que es no sólo pura especulación, sino de orden afectivo, o amoroso. Porque lo práctico en este plano eminente del conocimiento sobrenatural no es sólo la acción exterior, sino una *praxis* más alta, cual es la operación del amor.

El Angélico indica aquí esta doctrina, y luego, con claridad inequívoca, a propósito de los dones de entendimiento (q.8 a.3) y ciencia (q.9 a.3). Después la ha aplicado de una manera constante a todos los hábitos de conocimiento sobrenatural: a la teología, a los dones contemplativos—entendimiento, ciencia y sabiduría—y a la misma visión beatífica [8]. Todos ellos, con ser hábitos esencial y primariamente especulativos, tienen este segundo aspecto esencial *(per se secundo)* de prácticos, o afectivos. En esto ha sido seguido por los grandes comentadores, como Báñez y los Salmanticenses [9]. Sólo Cayetano fluctúa, afirmando que la fe es un hábito «superior a las diferencias de especulativo y práctico» [10]. Pero en el fondo es la misma explicación; pues si en los hábitos humanos de ciencia y saber práctico no es posible aunar ambas esferas de la operación intelectual, sino que van en hábitos separados la *praxis* y la *theoria*, sí es posible armonizarlos en la eminencia de estas formas de conocimiento sobrenatural.

Las razones de la tesis resultan ya obvias de todo lo dicho. *a)* El hábito de la fe reside en el entendimiento especulativo, y *per se secundo* práctico, si su objeto reviste esta misma condición. Pero es evidente tal doble condición del objeto de la fe. La Verdad primera es

---

[7] Así en el lugar paralelo *De verit.* q.14 a.4, en que llama a la fe *occasionem remotam operandi*, y en sí puramente especulativa.

[8] S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.3 (Madrid 1947) p.214-238.

[9] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in 2-2 q.4 a.2 concl.1.2.3, quien ha vertido los términos *principal* y *secundario* de Santo Tomás por las fórmulas *per se primo, per se secundo*; SALMANTICENSES, *De fide* tr.17 in q.4 a.5 n.7. De un modo general enseña lo mismo IOANN. A STO. THOMA, *Curs. Theol.* in 1 disp.2 a.10 n.9.

[10] CAIETAN, *In 2-2* q.4 a.2 n.3.

primariamente objeto de la más alta contemplación especulativa. Mas también «es fin de todos nuestros deseos y acciones» (ad 3), y, por lo mismo, con finalidad operable y norma de todas las operaciones.

b) Si del objeto pasamos a la *causa ejemplar* de la fe, lo mismo se evidencia. La fe es participación de la ciencia de Dios, la cual es en sumo grado especulativa y a la vez práctica, o efectiva de todas las cosas. Así también debe ser la fe, la que, por lo tanto, tendrá por sujeto el entendimiento especulativo y práctico.

Lo mismo aparece si se tienen en cuenta las *dos funciones* de la fe, que hace las veces de razón superior, o hábito de los primeros principios sobrenaturales, espectaculativos y prácticos. Bajo todos aspectos ha de tener la doble orientación de especulativa y práctica.

III. La fe informada por la caridad (a.3-4)

La doctrina común en las fuentes de la revelación y en los Padres de que la caridad es *madre* y como el alma de todas las virtudes del cristiano, fué enseñada en la escolástica ya desde Pedro Lombardo bajo el tecnicismo escolástico de que es *forma* de todas ellas. Tal doctrina fué aplicada de modo también unánime y en primer término a la fe. Es, pues, afirmación común en la teología católica que *la fe es informada por la caridad*. El sentido y valor de este enunciado es lo que se trata de explicar en este lugar.

1) LA CARIDAD, FORMA DE LA FE.—La doctrina sólo puede ser negada por los protestantes, quienes enseñan la justificación por la fe sin las obras, por lo que la fe ya es perfecta y formada por sí misma. Entre los escolásticos, sólo los que, como Guillermo de Auxerre, sostenían la *identidad* de la gracia y las virtudes infusas, enseñaban que la gracia es la que informa la fe y las demás virtudes. Entre éstas, sería la fe formada, virtud perfecta, la que tendría prioridad y carácter de forma sobre las demás.

1.º La caridad es forma de la fe del mismo modo como lo es de las demás virtudes.

Es doctrina de fe en el sentido general de que sólo por *la caridad* la fe tiene la perfección de unirnos a Cristo y ser vida del alma, siendo meritoria de vida eterna; de ser, en una palabra, parte constitutiva de la justificación.

El *concilio de Trento* enseña que «la fe, si no va unida con la esperanza y la caridad, ni nos une perfectamente con Cristo ni nos hace miembros vivos de su cuerpo. Por cuya razón con plena verdad se dice que la fe sin las obras es muerta y ociosa» (D 800). Y añade que esta sola fe, a la que se agrega la esperanza y la caridad, es la «*fe viva* que da la vida eterna».

En la *Sagrada Escritura* se enseña esta misma doctrina bajo *los términos bíblicos* de que la fe sola es *muerta* y que es la caridad la que *da vida* a la fe y valor de vida eterna. *La fe, si no tiene las obras, es de suyo muerta* (Iac. 2,17). Y San Juan afirma: *Sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida porque amamos a los hermanos. El que no tiene caridad, permanece en la muerte* (1 Io. 3,14). Que es doctrina idéntica a la de San Pablo cuando enseña: *Y si tuviere tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada* (1 Cor. 13,2).

Y que *en Cristo ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe, que actúa por la caridad* (Gal. 5,6; cf. 4,15). Es a esta *fe viva* a la que se refería el Señor cuando decía: *Quien cree en mí tiene la vida eterna* (Io. 3,15). *Quien cree en mí no morirá eternamente* (Io. 11,26), lo que se entiende de la vida eterna, incoada ya en este mundo por la fe viva [11], pues *Cristo habita por la fe en nuestros corazones* (Eph. 3,17).

La *razón teológica* encuentra un sólido argumento en tan expresa enseñanza bíblica. Lo que le hace ser vivo a otro y le da vida, aumento de la misma y operaciones vitales, es, sin duda, su forma. El alma es la forma del cuerpo, porque le hace ser vivo y le da la vida. Pero esto es justamente lo que la fe recibe de la caridad, el ser una fe viva y el valor meritorio, o de vida eterna para sus actos, según los textos sagrados. Es, por lo mismo, la caridad forma de la fe.

El Angélico arguye por el orden que la caridad imprime al último fin: la fe recibe su *especie última* de la caridad. Es la especie sobrenatural de virtud *simpliciter*, meritoria de vida eterna. La fe recibe esto al ser orientada por la caridad al fin último, que es el bien divino, objeto de la caridad. De ese orden al fin último recibe la fe su perfección de virtud sobrenatural de la caridad. Y es bien cierto que la especificación proviene siempre de una forma. En consecuencia, la fe, que recibe su especie última de virtud sobrenatural de la caridad, es con toda verdad *informada* por ésta.

La segunda parte, sobre el modo como la caridad es forma de la fe, se funda en la misma doctrina, que más tarde se dará (q.23 a 8), sobre el influjo de la caridad como *forma* de todas las virtudes. Ya el Angélico advierte aquí (q.3 ad 3) que es de la misma manera la formación de la fe y de las demás virtudes por la caridad, cuyo sentido y alcance lo indica con toda claridad (ad 1 et 2).

Ante todo, no tiene carácter de *forma intrínseca*, o substancial, según la tendencia de algunos textos agustinianos, que identificaban todas las virtudes con el amor. La fe y otras virtudes tienen la propia especificación intrínseca de su objeto, la cual no muda al recibir nueva perfección de la caridad.

Tampoco es forma *ejemplar*, como la prudencia informa todas las virtudes, que participan de su ordenación y dirección. Ni como *causa eficiente* emanativa, o en cuanto al hábito, es la caridad forma de la fe. El hábito de la fe es *informado inmediatamente* por la gracia, de donde fluye. Resta, pues, que la caridad sea forma de la fe *accidental* y *extrínseca*, es decir, de orden *operativo*. La caridad mueve e impera *los actos* de fe y de las demás virtudes al fin último, imprimiendo en ellos con esta tendencia al bien divino su cualidad de actos *meritorios*, propios de virtud sobrenatural perfecta. La información efectiva y operante se verifica directamente sobre los *actos*, que son *elevados* al orden virtuoso perfecto.

Así lo ha entendido siempre Santo Tomás [12]. Sólo de un modo

---

[11] *Io.* 3,36; 4,14; 5,24; 6,40; 20,31.

[12] A.3 ad 1.2; q.23 a.8 ad 1; *De verit.* q.14 a.5 c et ad 4; *Q. d. de carit.* a.3 c et ad 4.8.18. No hay inconveniente en que una misma virtud sea informada por diversas virtudes imperantes, recibiendo de ellas nuevas perfecciones o especies *extrínsecas* por el orden a los fines superiores. Universalmente son todas las virtudes informadas por la prudencia, y las infusas, por la gracia y la caridad; en un orden particular, son informadas por la distintas virtudes imperantes de la religión, obediencia, justicia legal, etc. Cf. C. WILLIAMS, O.P., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis* (Romae 1954).

consecuente esta información recae también sobre el hábito de fe, pues las virtudes infusas brotan con una cierta prioridad de la gracia, como las potencias del alma, ya que fluyen unas a través de otras y en aquélla están radicadas.

El Angélico concede sólo que, en sentido impropio, la fe es también forma de la caridad, en el orden *cognoscitivo* y como informa el conocimiento los actos de la voluntad [13]. Pero aquí se trata de la información propia y en el plano de virtudes operativas que tienden al fin de la vida eterna, en el que sólo la caridad tiene este privilegio.

2) FE INFORME Y FE FORMADA.—En seguida se plantea el otro problema (a.4) de la diferencia y relaciones entre los dos estadios de la fe: la *fe informe* y la *fe formada*, llamadas en la Sagrada Escritura la fe *muerta* y la fe *viva*.

Pero en el lenguaje teológico es bien conocida la distinción de un doble tipo de *fe informe:* la *fe informe natural, o adquirida*, y la fe informe sobrenatural del cristiano pecador. Aquélla es la de quien cree únicamente por los motivos históricos, externos, de credibilidad; sólo de *modo equívoco* puede llamarse fe divina, o teologal. Santo Tomás la reconoce expresamente en los demonios y en el hereje (q.5 a.2 y 3).

La fe informe es la del cristiano pecador que asiente a la revelación por sola autoridad de Dios. Esta es don infuso y verdadera fe teologal.

¿Puede la fe informe llegar a ser fe formada y de qué modo? Las confusiones en la respuesta a este problema provenían de la opinión especial de algunos primeros escolásticos, como Simón de Tournai, Prepositino, Pedro de Poitiers. Estos, que negaron la existencia de virtudes morales infusas, sostenían que las mismas virtudes naturales, o «políticas», devienen «católicas», o sobrenaturales, por la simple información de la caridad, según el principio: *Naturalia fiunt gratuita*. De ahí las dos teorías para explicar el modo de esta formación. Unos afirmaban que las virtudes adquiridas son destruídas para dar paso a la fe y caridad infusas. Sostenían otros que los hábitos adquiridos permanecen, y son infundidos los de las virtudes formadas [14].

La cuestión encontró nueva aplicación a la fe informe. De ahí las dos opiniones alegadas por el Angélico (a.4; *De verit.* q.14 a.7). Los que, como Guillermo de Auxerre, sostienen que la fe informe se destruye con la infusión de la fe formada y los que, como Alejandro de Hales, afirman que permanece el hábito de la fe informe aun infundida la fe formada.

Pero estas teorías proceden en el supuesto de que ambos hábitos, de fe informe y formada, son de especie distinta. De ahí la doctrina de Santo Tomás que resuelve el problema.

2.º La fe informe y la fe formada no son dos hábitos distintos, sino el mismo, con sola distinción gradual, o de mayor perfección.

Se trata de la verdadera fe *informe*, la fe cristiana y sobrenatural que existe en el pecador. La simple fe adquirida, o credulidad natural del hereje, se distingue substancialmente, y hasta en género, de toda fe sobrenatural informe y formada. Mas no es ella, como creían aque-

[13] *De verit.* q.14 a.5 ad 4.

[14] Textos e historia de esto en O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.3 (Louvain 1949) p.100-150.

los primeros escolásticos, la que deviene fe formada, la fe del cristiano en caridad.

La tesis es al menos *teológicamente cierta*. El *concilio de Trento* vino a confirmar la doctrina del Angélico al proclamar en sus definiciones, contra los protestantes, que hay muchos pecados mortales distintos de la infidelidad por los cuales se pierde la gracia y la caridad sin perderse la fe, la cual sólo se pierde por el pecado de infidelidad (D 808 837), y que esta fe que queda con el pecado mortal es verdadera fe, propia del cristiano, aunque no fe viva (D 838). Si, pues, la fe cristiana no se pierde con los demás pecados que destruyen la gracia, esta fe informe es esencialmente idéntica a la fe viva y formada, aunque no de la misma perfección que ésta. Y el Vaticano declaraba que dicha fe informe es don infuso de Dios, y sus actos, sobrenaturales (D 1791).

El Angélico prueba *la identidad* esencial de la fe formada por la caridad, y la fe en su estado informe, por la identidad del objeto formal de ambas. Permanece, en efecto, en el pecador el motivo sobrenatural de la fe, porque el cristiano en pecado, a diferencia del hereje, no niega ni, por lo mismo, destruye el motivo formal de la autoridad de Dios, sino que cree lo mismo que el justo.

Permanece, pues, idéntica la fe en su propia esencia de adhesión infalible a la Verdad divina. La diferencia entre fe informe y formada «no está en *algo que pertenece de suyo a la fe*, a su esencia intelectual, sino en algo externo a ella, en la perfección de la voluntad». Mas los hábitos se diversifican por algo que pertenece en propio a los mismos. No es, pues, distinto el hábito de la fe informe y de la fe formada.

Las explicaciones antiguas escolásticas son, por otra parte, inconvenientes. En la primera se seguiría el doble absurdo de que por la caridad se destruye un don de Dios—el de fe informe—o que este don divino es infundido después por el pecado. Y mayor inconveniente el de este continuo influjo y reflujo de la fe a cada pecado mortal y cada vez que se perdona el mismo por la gracia.

Parecidos inconvenientes se presentan en la otra teoría. El hábito de fe informe estaría ocioso siempre que se diera la fe formada. Y, a la vez, que dos hábitos de fe sólo diversos en número se darían en la misma potencia, lo cual no es posible.

3.º La fe informe, con la infusión de la gracia y la caridad, se hace formada sin mutación alguna específica o numérica, recibiendo sólo un nuevo perfeccionamiento y formación accidental.

Es también cierto este aserto después de lo dicho sobre el sentido de la información de la fe por la caridad. La fe adquiere una *nueva elevación* y *revitalización sobrenatural* al ser *implantada* y como enraizada en la gracia y al orientarse su actuación por la caridad al fin último y mérito de la vida eterna. Esta nueva forma es, sin embargo, un perfeccionamiento accidental que deja inmutada *la substancia* de la fe, como el crecimiento o vigorización de un ser viviente no altera la esencia del mismo. Y puede pasar la fe de informe a formada o de formada a informe sin que mude substancialmente el hábito, porque ni el estado informe ni el formado son esenciales a la fe, aunque éste sea más connatural (ad 1). Más que «de la fe misma, es un cambio del sujeto de la fe, el alma», la cual pasa de la muerte a la vida de la

gracia y caridad; la fe misma ya tenía su propia vitalidad de don infuso y sobrenatural (a.4 ad 2.4).

En el mismo sentido debe resolverse la aporía de la antigua fórmula escolástica: *Naturalia fiunt gratuita*. Puede tener un sentido falso y pelagiano, si se toma en la acepción propia de que las virtudes y actos naturales se hacen intrínsecamente meritorios de vida eterna. Entonces no habría distinción específica, o substancial, entre la fe adquirida y la fe infusa, ni entre el orden natural y el sobrenatural de las virtudes y actos humanos, sino una distinción *modal* o accidental, no transcendiendo los límites del *sobrenatural modal*. No obstante, así lo entendieron los primeros escolásticos hasta Santo Tomás en sus primeros escritos, en los que aún no conocía los documentos de la Iglesia sobre el pelagianismo.

Mas la fórmula tiene sentido verdadero entendida en cuanto al *modo de información*. Las mismas virtudes naturales son informadas en *sus actos* por la caridad, recibiendo un *modo sobrenatural*. Y las virtudes infusas informes—fe y esperanza—son informadas y elevadas también, en cuanto al hábito, por la gracia, y sus actos se hacen meritorios de vida eterna por la información y perfeccionamiento dinámico de la caridad.

IV. Carácter virtuoso de la fe (a.5)

La idea aristotélico-tomista de virtud tiene diversas acepciones y matices, que no son del caso recordar [15]. También la fe pasa por los distintos estados ya analizados, por lo que la respuesta sobre su carácter virtuoso ha de tener en cuenta estos varios aspectos de la virtud y de la fe para poder aclarar un punto doctrinal algo intrincado. Según esto, la solución ha de proceder distinguiendo los varios puntos de la cuestión.

1.° La fe humana y la fe divina adquirida no son virtud intelectual.

Así se indica aquí (a.5 ad 2) y es doctrina común en el Angélico. Ni siquiera pertenecen al género de virtudes «dianoéticas», o puramente intelectuales, que no tienen carácter propio y perfecto de virtud por no hacer plenamente buena y virtuosa la propia operación.

Ya hemos dicho que la fe humana es con frecuencia calificada como *opinión vehemente* [16], simple persuasión que no llega a verdadera certeza. Se funda en el testimonio humano, que es falible y puede llevarnos a creer algo falso. Por eso, la opinión es del género de *disposición*, que inclina a asentir a lo verdadero y lo falso (1-2 q.55 a.4). No alcanza, pues, al género de virtud intelectual, que siempre es un hábito, inclinación firme a lo verdadero y nunca a lo falso (1-2 q.57 a.2 ad 3).

La misma fe adquirida, o natural, en los misterios sobrenaturales, cual se da, por ejemplo, en el hereje, no pasa de ser una opinión humana, porque se apoya en los datos históricos y demostración de los signos de la revelación, que al fin son extrínsecos a la autoridad

[15] En otro volumen de esta obra se expuso ampliamente la doctrina de las virtudes. *Cf.* T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954) p.150ss.

[16] *In Sent.* 3 d.23 *expositio textus.*

divina. No tiene, pues, su asentimiento la firmeza inconmovible de virtud, pues no se apoya en el testimonio infalible de Dios.

Puede, sin embargo, reducirse este tipo de fe *científica*, como la historia crítica, al género de ciencia *quia*, experimental o inductiva, que demuestra la existencia de las causas por los efectos. Entonces tal fe humana se integra, por reducción, en la virtud intelectual, que es el hábito de ciencia.

2.° La fe informe es verdadera virtud en su esencia, no en cuanto al modo meritorio y estado perfecto de virtud.

Esta afirmación, en apariencia contraria al texto del Angélico, lo mismo que al de Pedro Lombardo [17], es comúnmente enseñada por los teólogos, y Báñez la califica de *teológicamente cierta* [18]. La fe informe, pero infusa, del pecador tiene la esencia de verdadera *virtud*, de la virtud teologal de la fe.

Se funda esta verdad en la declaración del *concilio Vaticano*, que empieza su definición: «Esta fe, comienzo de la humana salud, la Iglesia católica profesa que es *virtud sobrenatural*, por la cual creemos...» (D 1789). Por todo el contexto e historia, se patentiza que la definición se refiere a la fe en cuanto tal, no precisamente a la fe formada, la cual ya es más que «inicio de la justificación». Las palabras están tomadas del concilio de Trento, en donde se refieren más bien a la fe en sí misma, «que dispone a la justificación» (D 801). Además, se trataba de declarar la diferencia entre la fe y la ciencia, contra los hermesianos; mas la fe difiere de la ciencia no en cuanto formada o informe, sino por sus principios esenciales. El mismo concilio de Trento llama a esta fe informe «verdadera fe, aunque no viva» (D 838), por lo que habrá de poseer por sí todos los elementos de principio virtuoso.

Diversas razones teológicas prueban la solidez de esta doctrina: *a)* Que los preceptos divinos se dan sólo de actos de virtudes en cuanto tales. Pero se dan preceptos de los actos de fe, obligatorios tanto a los justos como a los pecadores, a los que se satisface también con actos de fe informe, según el principio de que la modalidad del fin no entra en el precepto de la ley (1-2 q.100 a.1). Es, por lo tanto, cierto que la sola fe informe ya es virtud. *b)* El pecado de infidelidad es un vicio opuesto a la fe en cuanto tal, tanto informe como formada, y los contrarios convienen en el mismo género. La fe, pues, en sí misma es virtud contraria al vicio de infidelidad. *c)* Y, sobre todo, que la fe, aun informe, realiza la definición completa de virtud sobrenatural (1-2 q.55 a.4): *Bona qualitas mentis...* «Un hábito infuso bueno en sí, porque es don de Dios y principio de actos buenos, y del que nadie puede hacer mal uso». La fe informe, en efecto, inclina infaliblemente al asentimiento de la Verdad divina, por lo que tiene en sí misma toda la firmeza del obrar virtuoso y produce la rectificación segura de la propia operación intelectual, que es el orden a la Verdad primera sin posible error.

También es *cierta la segunda parte*, que la fe informe no obtiene el modo o *estado perfecto de virtud*. Ya se ha probado que la fe es perfeccionada por la información de la caridad. Se da este perfeccio-

---

[17] *Sent.* 3 d.23 n.6.

[18] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in 2-2 q.4 a.5 concl.1. Cf. SALMANTICENSES, *Tr. de fide* in 2-2 q.4 a.5.

namiento en el principio de *asentir afectivo*, o moción de la voluntad, obteniendo la fe formada la rectificación completa del obrar virtuoso: es decir, no sólo el orden infalible a la verdad, sino también el orden infalible de *acto voluntario* al fin, que es el bien divino. Con esta formación adquiere el *modo meritorio* de operación virtuosa y sobrenatural perfecta, merecedora de la vida eterna. Y, al contrario, sin tal formación, la fe informe no ejerce bien su *doble función especulativa y práctica*.

Su oficio práctico, porque no rectifica el corazón ni es regla de las demás virtudes en su orden al bien divino. Y el mismo teórico, porque los pecados impiden indirectamente el ejercicio de la fe, apartando la mente de la consideración de las cosas divinas, y esa fe en el pecador lentamente se debilita.

¿Por qué entonces dice aquí el Angélico que «la fe informe no es virtud»? El Santo sigue en esto la línea de pensamiento y el modo de hablar de San Agustín, para quien sólo son virtudes *simpliciter* las virtudes sobrenaturales formadas por la caridad, que dan la posesión del bien divino por el mérito de la vida eterna. Tal es también el lenguaje del Aquinate, como aparece más claramente en el lugar paralelo sobre las virtudes (1-2 q.65 a.2.4), dónde sostiene que ni las virtudes naturales ni la fe o esperanza informes son virtudes. Se entiende que no son del orden de virtudes perfectas y en sentido pleno. Fuera de esta perspectiva sobrenatural, es común afirmación suya que tanto las virtudes adquiridas como las infusas informes son propias y *esencialmente* virtudes.

3.º La fe formada es virtud perfecta en cuanto a la substancia y en cuanto al modo virtuoso.

Es una verdad *cierta*, como se desprende de todo lo dicho, por lo que es tachada de *temeraria* la opinión de Durando, que negaba el carácter virtuoso de la fe aun formada. Los textos conciliares llaman más comúnmente virtudes a la fe formada y demás teologales que se infunden en la justificación. Así, el concilio Vienense, que enseña que por el bautismo se infunden la gracia y las virtudes (D 483); o en la constitución de Benedicto XII (D 530) y en el Tridentino (D 800). Y en el lenguaje de la Iglesia son llamadas virtudes a las tres teologales (CIC cn.2104).

La fe entonces obtiene el modo *virtuoso perfecto de virtud* por la formación de la caridad, al ser perfeccionada también en su raíz *afectiva*, o en el principio voluntario, por el influjo imperante de la caridad, que la ordena eficazmente al bien divino. Tal es también su modo y *estado connatural de fe viva*, implantada en la raíz de la vida de la gracia. Y sólo entonces puede obtener su plena expansión de luz cognoscitiva infusa a través de la actuación de los dones.

Por eso exige *normalmente* ser infundida y conservada junto con la gracia y las otras virtudes teologales, y es un estado anormal, o *preternatural* suyo, el que puede infundirse y conservarse *extra proprium naturam* en el sujeto en pecado, por pura misericordia de Dios.

V. Unidad y prioridad de la fe (a.6-7)

Son analizadas, como final, tres propiedades fundamentales de la fe como virtud. La primera es absoluta, su unidad; la otras son estu-

diadas en comparación con las demás virtudes. La certeza, por su importancia, debe ser considerada aparte.

UNIDAD DE LA FE.—Los primeros maestros que distinguían la fe informe de la fe formada, como la especie imperfecta de la perfecta, negaban también esta unidad específica. En la teoría moderna se ha introducido el concepto *de fe eclesiástica*, que en su aspecto principal es abusivo, sembrando la confusión en este tema de la unidad de la fe divina.

1.º La fe divina es una en especie última e indivisible y en los distintos sujetos sólo puede distinguirse en número.

Tal es el sentido que el Angélico da al texto del Apóstol que contiene la apelación insistente a la unidad de la Iglesia fundada en la múltiple unidad: *Un Espíritu, como una sola esperanza... Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos* (Eph. 4,4-5). De igual manera, León XIII en la encíclica *Satis cognitum* invocaba este texto, que establece «la unidad de todos los cristianos en la fe» para fundar también la unidad de la Iglesia (D 1956 1960).

Los argumentos en favor de la tesis son claros. Que la fe conserva los mismos principios de especificación en todos cuantos pueden poseerla. La unidad del *sujeto psíquico*, que es el entendimiento en cuanto a su potencia obediencial, idéntica para el ángel y el hombre; la unidad del objeto *quod*, cual es la Verdad primera y todo el tesoro de los misterios revelados, iguales a creer para todos los hombres; y la unidad del principio último de especificación, o motivo formal, que es la autoridad de Dios, que revela, indivisible y única en todos los estadios de la fe.

La unidad específica de la fe es tal, que los mismos ángeles sólo pudieron tener una fe de la misma especie que la nuestra, y su diversidad era sólo numérica. Es verdad que el entendimiento angélico es de distinta especie y género, que luego se pluraliza en especies según los infinitos seres angélicos. Mas, como dijimos, el sujeto inmediato de la fe no es el entendimiento como potencia natural, sino como potencia obediencial, igual en todos, ya que es sólo principio *radical* de los hábitos infusos.

A esta verdad clara de la unidad específica de la *fe divina* atenta la moderna concepción de la fe eclesiástica, noción acuñada por el arzobispo parisiense Péréfixe en las controversias con los jansenistas en 1664. Desde entonces viene sembrando la confusión en el campo teológico en torno a la cuestión del formal y virtual revelado y de la definibilidad de los hechos dogmáticos.

Hemos omitido tratar este punto del objeto adecuado de la fe, relegado para un apéndice. Aquí sólo queremos indicar que también atenta a esta doctrina de la unidad específica de la fe, Pues sus partidarios quieren hacer de ella una virtud nueva y especie de fe mixta entre la fe divina y la puramente humana.

Con todos los teólogos tomistas, rechazamos como inexistente esta concepción de una fe eclesiástica que tuviera por objeto las doctrinas definidas por el *magisterio infalible* de la Iglesia, no incluídas en la revelación y que no pudieran llegar a ser de fe. Porque la prerrogativa de infalible la ha recibido la Iglesia para conservar y explicar el depósito revelado y proponer las verdades de fe. La infalibilidad

es atributo que sólo compete a Dios y a la verdad divina y no puede afectar a ninguna otra enseñanza humana. Y la Iglesia posee autoridad infalible para el poder de proponer instrumentalmente las verdades reveladas e imponer su asentimiento a ellas por la autoridad de Dios, que revela, no por ningún *motivo* extraño a esa autoridad divina.

Sólo queda, pues, al margen de la fe divina el llamado *assensus religiosus*, que es el asentimiento interno que la Iglesia impone como obligatorio a los fieles respecto de todas las enseñanzas de su magisterio auténtico no definidas como de fe. Pero este asenso interno es, absolutamente, de credulidad humana y fe adquirida, aunque acto interno *imperado* y elevado por la fe divina—y en el cristiano en gracia también por la prudencia infusa—, puesto que un tal asentimiento es puesto por los fieles *en virtud* de la misma fe divina en el magisterio de la Iglesia. La fe divina mueve así, *imperative*, a muchos actos indirectos, como los de la confesión de la fe, rechazar doctrinas peligrosas, evitar todos los peligros de la misma, etc.

Así, este acto de asentimiento religioso no supone injerencia alguna en el plano específico de la fe divina, ni atenta, por lo tanto, a su unidad.

PRIMACÍA DE LA FE.—Esta primacía de orden ya fué considerada en otro lugar (1-2 q.62 a.4), en el conjunto de las virtudes teologales. Aquí se hace extensiva, en cierta manera, la prioridad de la fe a todo el campo de las virtudes. Y dicho primer puesto puede entenderse *en orden de generación* o *en el orden de perfección* y excelencia. Sintetizando los varios aspectos del tema, debemos afirmar

2.º La fe es la primera en orden de generación entre las virtudes teologales y la última en orden de perfección moral.

La primera parte de la afirmación es cierta y evidente. El *concilio de Trento* lo enseña cuando enumera el acto de fe como el primero de los que disponen a la justificación (D 798), apoyándose en el texto del Apóstol: *Quien se acerca a Dios, debe ante todo creer* (Hebr. 11,6), o cuando declara que la fe es el «comienzo de la humana salud, fundamento y raíz de toda justificación» (D 801).

El fundamento racional es obvio: el orden genético de las virtudes debe ser el mismo que el de sus actos. Pero, dada la naturaleza psicológica de estos actos, primero es el conocimiento del objeto bueno; luego, la tendencia hacia él, y, por fin, la unión con él por el amor. De igual suerte, el alma no puede llegarse a Dios y vivir su vida divina si antes no le conoce por la fe; de ello se seguirá la tendencia confiada a El por la esperanza y la unión con Dios por la caridad. La fe es, pues, la primera en generación, como «substancia de todos los bienes que se esperan». La substancia es el primer ser en cada cosa, el que suponen todos los demás.

Esta prioridad de origen no supone precedencia en el tiempo. Las virtudes teologales son a la vez infundidas en el momento de la justificación, si no hay óbice en el sujeto. Pero como las potencias espirituales, entendimiento y voluntad, fluyen del alma con un cierto orden, siendo primero el entendimiento, de igual manera es por naturaleza anterior la fe a las otras dos, que son hábitos de la voluntad.

El orden de perfección es, en cambio, inverso. La fe es, ciertamente, inferior a la caridad, forma y madre de todas las virtudes, a las

cuales da la perfección virtuosa última y el ser meritorias de vida eterna. Y lo perfectivo siempre es superior a lo perfectible. La caridad lleva la primacía axiológica sobre todas las virtudes.

Santo Tomás deja sin ventilar la primacía entre la fe y la esperanza. Punto de bastante discusión, muchos tomistas han sostenido, contra Suárez y otros, que la fe en sí misma, como virtud teológica, es más perfecta que la esperanza. Pero Santo Tomás parece indicar lo contrario [19]. Parece más fundada la interpretación de los Salmanticenses, según los cuales la fe es más excelente en su *especie psicológica* de virtud intelectual, pero en *su especie moral* de virtud operativa es superior la esperanza, porque comienza la rectificación de la voluntad y acerca más al bien divino [20].

3.º La fe goza de prioridad tanto en orden de generación como de perfección respecto de las virtudes morales y dones del Espíritu Santo.

Así se cumple la afirmación del Angélico de que la fe es *primera* absolutamente, en orden de generación, entre todas las virtudes. Esto lo entiende, como es obvio, de las virtudes perfectas, o *simpliciter* tales, que son las virtudes infusas. Respecto de las virtudes adquiridas, la fe no es la primera, sino posterior a muchas de ellas, al menos a los hábitos intelectuales primeros, que nos llevan al conocimiento de los preámbulos de la fe.

Esto supuesto, su prioridad en orden de generación respecto de todos los hábitos infusos es evidente, puesto que la fe es anterior a la caridad, y ésta debe preceder en naturaleza a todos, como forma que es de ellos, los cuales deben brotar, como de su principio y raíz, de la gracia y caridad.

En orden de perfección, la fe es también superior a las virtudes morales, puesto que, en su calidad de virtud teologal, versa sobre Dios, fin último y objeto más noble que los medios para el fin, sobre los que versan las virtudes morales e incluso los dones del Espíritu Santo.

Esto no impide que virtudes infusas y dones tengan otros aspectos de perfección mayor que la fe, porque implican siempre el complemento de perfección *meritorio*, no pudiendo existir sino radicados en la caridad, y porque en su esencia no entrañan imperfección, pudiendo permanecer en el cielo. Al contrario de la fe, que lleva en sí radical imperfección, y que desaparece ante la visión beatífica.

4.º En un orden de causalidad indirecto y accidental, la humildad, fortaleza y otras virtudes preceden a la fe.

El Angélico presta especial atención a este orden de prioridad causal indirecto, o función de apartar obstáculos, que otras virtudes morales obtienen respecto de la fe. La humildad, porque elimina la soberbia, el gran obstáculo que impide la sumisión intelectual a la Verdad divina por la fe. La fortaleza, que aparta el temor, impeditivo de la confesión de la fe. Y otras virtudes adquiridas, porque impiden otros muchos pecados que obstaculizan la conversión a Dios.

---

[19] *De virtute Cardin.* q.unic. a.3: «Inter quas tamen caritas est maior, quia propinquius Deo coniungit; et spes maior quam fides, quia scil. spes aliqualiter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis». Cf. *Sent.* 3 d.23 q.2 a.5 ad 4.

[20] CURS. SALMANT., *Tr. 18 de spe* disp.2 dub.2 n.26, que informa ampliamente de la controversia a lo largo de todo el «dubio».

El Angélico parece entender esto de las mismas virtudes adquiridas o naturales. No obstante, para que realicen una preparación eficaz hacia la fe, se entiende la actuación de estos principios virtuosos bajo la acción de gracias actuales, que produzcan, por transitoria elevación, actos infusos de esas virtudes morales.

Termina el Aquinate observando que de verdad la fe permanece como verdadera *substancia*, es decir, primera base y fundamento de todo el edificio espiritual que se construye sobre el cimiento de la misma. Pero advierte (ad 4) que no se le puede aplicar, en la plenitud de sentido, la analogía de *fundamento* de todo el edificio espiritual. Es, sin duda, fundamento en la línea de causalidad dispositiva, como primer elemento imperfecto, pero necesario, sobre que se construye toda la vida espiritual. No lo es en el sentido de *fundamento completo* que sostenga todo el edificio espiritual y virtualmente—como la raíz el árbol—lo contenga [21]. Tal es sólo la fe formada y operante por la caridad. Por eso San Pablo llama también fundamento a la caridad (Eph. 3,17) o a la fe formada por ella (Eph. 2,19; Rom. 15,20; 1 Cor. 3, 11-15).

VI. Certeza subjetiva de la fe (a.8)

Tratado aquí en torno a la virtud, este aspecto de la *certeza formal* es uno de los puntos básicos de la *psicología dogmática de la fe* que se aplica inmediatamente al acto de creer. Por eso, los modernos lo estudian como propiedad del acto, y en la cuestión segunda, que versa sobre la *psicología* del asentimiento de fe.

La cuestión se desdobla para Santo Tomás en dos, y ya antes, en torno a q.1 a.3, hemos tratado lo concerniente al *fundamento objetivo* de esta certeza: la *verdad infalible* del objeto de la fe.

Resta aquí la breve indicación de la *certeza formal*, o subjetiva, de la fe y de su acto. Es un estado subjetivo del entendimiento que conoce la verdad, y se define: «Firme adhesión de la mente a la verdad conocida sin temor a error». Y allí indicamos ya los elementos de este estado subjetivo, los grados de certeza y cómo este concepto se transfiere a su fundamento causal, o a *la verdad cierta del objeto*, llamada también certeza objetiva, o *certeza de infalibilidad*, si está, como la del objeto de la fe, en el grado sumo de certeza metafísica.

Entre los errores, Abelardo adoptó en su definición una actitud equívoca, que venía a negar la certeza de la fe y reducirla a mera opinión o probabilidad. Algunos laxistas, como Arnoldo, también sostuvieron que la certeza de la fe es prudencial, fundada en el peso de los argumentos de credibilidad (D 1169). El error lo renovaron Hermes y los suyos, para quienes el hombre debe dudar de todos los datos de fe hasta que no consiga de ellos una *certeza científica*. De igual suerte, los modernistas y racionalistas enseñan la certeza sólo relativa y práctica de los dogmas al afirmar que, en conflicto entre la fe y la ciencia, puede el crítico abandonar los hechos que la Iglesia propone como certísimos.

La verdad católica puede proponerse así:

---

[21] BÁÑEZ, in q.4 a.7 dub.2.

1.º El asentimiento de fe es ciertísimo y más firme substancialmente que toda otra certeza natural, tanto con certeza objetiva, o de infalibilidad, como subjetiva, o en nosotros.

Esta certeza afecta, como propiedad, al acto mismo; mediatamente se atribuye al hábito de fe, como *principio* del asentimiento cierto.

La tesis es *de fe católica* en sus dos partes: que la fe posee una certeza en *sumo grado* y que es *más cierta* substancialmente que toda otra certeza natural.

LA PRUEBA TEOLÓGICA: 1.º *Certeza absoluta de la fe.*—Los documentos del *magisterio* están claros a este respecto. La Iglesia exige en sus fórmulas de profesión de fe una certeza subjetiva absoluta. El símbolo *Quicumque* termina así: «Esta es la fe católica, y si alguno no la creyera fiel y *firmemente*, no puede ser salvo» (D 40). De igual suerte, el concilio Lateranense IV, que empieza toda su declaración dogmática: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur...» (D 428), transcrito después en el *Corpus Iuris* (capítulo *Firmiter)*, y que da la pauta, como fórmula consagrada, para las sucesivas profesiones de fe oficiales en la Iglesia [22]. En el mismo tono, la «profesión de fe tridentina» empieza: «Con fe firme creo y profeso» (D 994), y fórmula semejante se repite en el juramento antimodernista (D 2145).

Teóricamente, también la Iglesia lo enseña en el concilio de Trento, tomando la expresión de Santo Tomás: «Nadie puede saber con certeza de fe que *no puede estar sujeta a falsedad*» (D 802), lo que se entiende tanto de los elementos objetivos como del asentimiento subjetivo del creyente. Doctrina que se repite en la condenación de los laxistas (D 1169-1171), en la encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX (D 1637-39), y de modo implícito, en el concilio Vaticano, que exige del creyente «el obsequio pleno del entendimiento y voluntad» (D 1789).

En la Sagrada Escritura esta verdad es también patente. Nos lo anuncia el Señor respecto del fundamento de la certeza objetiva: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (Lc. 21,33), y lo proclama San Pedro en su primer discurso: *Tenga, pues, por certísimo toda la casa de Israel* (Act. 2,36); la misma certeza exige San Felipe para la fe del eunuco etíope: *Si crees de todo corazón, bien puedes* (Act. 8,37). Y San Pablo y San Juan proclaman la misma exigencia de certeza en las condiciones de la fe del creyente: *Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema* [23].

La misma unanimidad existe en los *Santos Padres* respecto de la firmeza con que se debe creer, sin dudas ni vacilaciones.

El *argumento teológico* no es menos patente. El asentimiento de fe debe ser tal como lo reclaman la condición de sus causas propias. Ahora bien, estas causas son ciertísimas y aptas a producir un efecto de *suma certeza*. En efecto, las causas objetivas son de infalible verdad y certeza en sí mismas: la Verdad primera, que es inmutable, y la palabra divina, o la luz de la revelación de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. La misma *causa eficiente*, que mueve al acto de creer, es la acción divina, que infunde la luz de la fe. Esta acción divina es infalible e ilumina de modo infalible toda verdad a creer. La respuesta, pues, del creyente a esta *soberana certeza* de la

[22] D 468 480 703 706 708-9 711-14 810.
[23] Gal. 1,9; cf. Rom. 4,18; 1 Io. 5,9; 2 Petr. 1,19.

palabra divina debe ser un asentimiento de *firmeza absoluta*, pues que no le queda ningún motivo racional, objetivo o subjetivo, de duda.

2.º *Certeza comparativa.—El asentimiento de fe es esencialmente más cierto que toda otra certeza natural objetiva y subjetivamente.*

También esta segunda parte es *de fe definida*. El *magisterio de la Iglesia*, en la encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX, declara, contra los hermesianos, que «la fe libera el entendimiento humano de todos los errores» y le confirma, ilumina y certifica también respecto de las verdades naturales (D 1635-36); «por lo cual nada hay más cierto, nada más seguro y más firme que nuestra fe, o que se apoye en principios más sólidos» (D 1637), por lo que nunca debe dudarse en la adhesión voluntaria de su fe (D 1638). Según el concilio Vaticano, por la revelación la fe nos cerciora de las verdades naturales (D 1786), y se condena la afirmación modernista de que el testimonio de la ciencia es mayor o puede hacernos dudar de nuestra fe (D 2022-23).

La *Sagrada Escritura* enseña con vivas formas de expresión esta superioridad de la palabra divina y la seguridad que inspira sobre cualquier otra certeza natural. Comparada con el testimonio humano, asegura: *Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios* (1 Io. 5,9; cf. 1 Thess. 2,13); o comparada con el testimonio de los ángeles: *Aunque un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto..., sea anatema* (Gal. 1,8). San Pedro hace a la certeza de la fe superior al testimonio de los sentidos, pues recordando su visión de Jesús transfigurado, añade: *Y tenemos aún algo más firme, a saber, la palabra profética* (1 Petr. 1,19). Y, con frecuencia, San Pablo desprecia la sabiduría humana y hace resaltar su debilidad comparada con la fuerza de la fe: *Perderé la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes... ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo?* (1 Cor. 1,19-21); *Para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de este mundo, sino en el poder de Dios* (1 Cor. 2,5; cf. 2,6-16). El mismo testimonio de las criaturas es inferior al valor de certeza de la fe, según las palabras citadas del Señor: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (Lc. 21,23).

La *tradición patrística* habló también del mismo modo, y la liturgia de la Iglesia da elocuente testimonio de la certeza inconmovible de la fe sobre los datos de los sentidos en los himnos de la eucaristía: «Et si sensus deficit, ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit».

La *razón teológica* prueba, ante todo, la certeza objetiva que en sí debe tener nuestra fe. Es superior a toda certeza natural, porque las *causas* que la motivan exceden a toda certeza natural. La Verdad primera, inmutable e infalible en su testimonio revelado, es superior a toda verdad natural y, por ende, contingente. Y la luz divina de la fe debe producir más vigoroso y seguro efecto de iluminación y conocimiento que toda luz intelectual humana.

Pero, aun en el puro orden *subjetivo*, se verifica esta certeza suma de la fe, mayor que la de otra ninguna. Algunos teólogos, interpretando mal el texto del a.8, sostuvieron, apoyados en el Aquinate, que sólo en el orden *objetivo* la fe posee mayor certeza; pero que, *subjetivamente*, es menos cierta que la ciencia natural, pues sólo tenemos *certeza moral* de las verdades de fe, aunque éstas en sí sean de verdad suma e inmutable.

Mas esto es sencillamente falso. Si la fe tiene causas de certeza

más perfectas que ningún otro conocimiento y evidencia naturales, estas causas han de *comunicar* su perfección al asentimiento interno y producir una adhesión *más firme* que ninguna otra certeza natural. La esencia y grados de certeza se miden por sus principios motivos. Y estos motivos de la fe—la infalible verdad del objeto y la infalibilidad de la luz divina—son aptos para comunicarse al sujeto, puesto que la fe se adhiere inmediatamente a la Verdad divina sin medio creado. En consecuencia, la *certeza esencial*, que se mide por las causas, es mayor en el acto de fe que en ninguna otra evidencia natural. Esto aun como firmeza de adhesión subjetiva, según expresión del Angélico: «quantum ad certiorem inhaesionem» (a.8 ad 3).

El exceso de esta mayor certeza de la fe sobre todo otro conocimiento se muestra en el hecho de que el creyente *está pronto* a negar cualesquiera verdades de filosofía y de ciencia—aun las certezas primeras de las experiencias inmediatas y primeros principios—antes que la mínima verdad de fe. La firmeza de adhesión intelectual en la fe es, pues, más intensa—no sólo mayor *appretiative*—que en la ciencia. Firmeza que *no proviene del imperio de la voluntad*, porque ésta nada puede añadir a los motivos fundados en que se apoya la fe. De la voluntad depende la determinación voluntaria al acto de creer, no la fuerza de los motivos, porque la voluntad, regulada por un dictamen *razonable*, no puede imponer al juicio de la razón una adhesión más firme que lo que merecen los motivos objetivos de asentir.

2.º En cuanto al modo accidental subjetivo, la certeza de la fe es menor que la de la ciencia y otras evidencias naturales.

Este modo es el que proviene de las disposiciones del sujeto. Bajo tal aspecto son más ciertos aquellos hábitos intelectuales que más se adaptan y connaturalizan al sujeto. Las ciencias y otros conocimientos humanos son, sin duda alguna, *más connaturales* a nuestra razón y comunican plenamente su luz evidente. Por eso satisfacen y calman a ésta, eliminando la duda. Mas la verdad y luz transcendentes de la fe son desproporcionadas a nuestra capacidad natural. Su asentimiento no excluye las dudas involuntarias, porque no percibe toda la fuerza de los motivos divinos ni participa plenamente de la luz sobrenatural.

Tal es *el modo accidental* de mayor certeza que los hábitos de ciencia obtienen sobre la fe, y que el Aquinate llama «quantum ad maioren manifestationem», que no implica mayor intensidad esencial de firmeza en la adhesión, sino más plena quietud intelectual y posesión de la certeza.

3.º La certeza de la fe es mayor esencialmente que la certeza de la profecía, de la ciencia infusa y de los dones intelectuales del Espíritu Santo y de la teología. Pero estos hábitos son más ciertos en cuanto al modo.

También esta comparación con los dones infusos de entendimiento, ciencia y sabiduría la hace el Angélico, y se puede hacer extensiva a la profecía y a la ciencia teológica. A todos sobrepasa la fe en *certeza esencial* tanto objetiva como subjetiva, pues que sus causas, su objeto y su motivo especificante—la Verdad suprema y la luz divinas—son increados. Constituyen principio de certeza más firme y se-

guro que la misma luz profética, o el motivo de los dones—consistente en la iluminación divina recibida pasivamente—, y más aún que el motivo de la teología, basado en el revelado virtual, o racional deducibilidad de conclusiones. Todos son del orden inferior de motivos y causas creadas de certeza. A la fe teologal sólo supera en este aspecto la visión beatífica.

En cambio, esos hábitos gozan de *un modo* accidental de mayor certeza, pues la profecía posee la evidencia extrínseca, los dones del Espíritu Santo producen mayor evidencia mediata, o en los efectos, y la ciencia infusa y teológica poseen la mayor perfección connatural y la evidencia—al menos en la teología—de simple consecuencia.

CUESTION 4

(In octo articulos divisa)

De ipsa fidei virtute

De la virtud de la fe en sí misma

Se pasa ahora a la consideración de la virtud misma de la fe.

En primer lugar, de la fe en sí misma; segundo, los que tienen la fe; tercero, de la causa de la fe; cuarto, sus efectos.

Sobre lo primero se ponen ocho artículos:

Primero: qué es la fe.

Segundo: en qué potencia del alma está como en sujeto.

Tercero: si su forma es la caridad.

Cuarto: si es numéricamente una la fe formada y la informe.

Quinto: si la fe es virtud.

Sexto: si es virtud una.

Séptimo: de su relación con las otras virtudes.

Octavo: comparación de su certeza con la de las virtudes intelectuales.

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute (cf. q.1 introd.). Et primo quidem, de ipsa fide; secundo, de habentibus fidem (q.5); tertio, de causa fidei (q.6); quarto, de effectibus eius (q.7).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: quid sit fides.

Secundo: in qua vi animae sit sicut in subiecto.

Tertio: utrum forma eius sit caritas.

Quarto: utrum eadem numero sit fides formata et informis.

Quinto: utrum fides sit virtus.

Sexto: utrum sit una virtus.

Septimo: de ordine eius ad alias virtutes.

Octavo: de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULO 1

Utrum haec sit competens fidei definitio: «Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium»

Si es adecuada la definición de la fe que el Apóstol da diciendo: "Es la fe substancia de las cosas que esperamos y argumento de las que no se ven"

Dificultades. Parece que no es adecuada la definición de fe que da el Apóstol diciendo: "Es la fe substancia de las cosas que esperamos y argumento de las que no se ven".

1. Ninguna cualidad es substancia. La fe, como queda dicho, es

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit, ad Heb. 11,1, dicens: «Est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium».

1. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas:

cum sit virtus theologica, ut supra dictum est (1-2 q.62 a.3). Ergo non est substantia.

2. Praeterea, diversarum virtutum diversa sunt obiecta. Sed res sperandа est obiectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam eius obiectum.

3. Praeterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem: quia caritas est forma fidei, ut infra (a.3) dicetur. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res sperandа. —

4. Praeterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse substantia et argumentum.

5. Praeterea, per argumentum veritas manifestatur eius ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens cuius veritas est manifestata. Ergo videtur implicari oppositio in hoc quod dicitur «argumentum non apparentium». Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

Respondeo dicendum quod, licet quidam [1] dicant praedicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, tamen, si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis: sicut etiam apud philosophos praetermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est (q.2 a.1 ad 3; a.2.9),

cualidad, pues es virtud teologal. Luego no es substancia.

2. A diversas virtudes corresponden objetos diferentes. Siendo las cosas que esperamos objeto de la esperanza, no deben ponerse en la definición de la fe como su objeto.

3. La caridad más perfecciona a la fe que la esperanza, pues es su forma, como luego se dirá. Así, mejor debiera haberse puesto en la definición de la fe las cosas que amamos que las que esperamos.

4. Una misma cosa no debe colocarse en diversos géneros. Mas "substancia" y "argumento" son géneros diferentes, no subordinados entre sí. Se dice, pues, incongruentemente que la fe es substancia y argumento.

5. El argumento manifiesta la verdad por la que se aduce. Por otra parte, es visto lo que tiene su verdad patente; por lo tanto, hay oposición al decir "argumento de las cosas que no se ven", e incongruentemente se describe la fe por esas palabras.

Por otra parte, basta la autoridad del Apóstol.

Respuesta. Aunque algunos dicen que las palabras citadas del Apóstol no constituyen una definición de la fe, si se considera detenidamente, todos los elementos de una definición se encuentran en dicha descripción, aunque las palabras no se pongan en forma de definición; del mismo modo que los filósofos, omitida la forma silogística, tratan los principios del silogismo.

Hay que tener presente para ello que, si los hábitos se conocen por los actos y éstos por los objetos, la fe, que es un hábito, debe definirse por su propio acto relacionado con su propio objeto. Pues bien, el acto de la fe es creer, que, como se ha

[1] Cf. Hug. de S. Victore, *De sacram.* l.1 p.10 c.2: ML 176,330.

dicho, es un acto del entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad. El acto de la fe dice orden al objeto de la voluntad—el bien y el fin—y a la verdad, objeto del entendimiento. Si, pues, la fe es virtud teologal, que, como queda dicho, tiene lo mismo por objeto y fin, necesariamente ha de haber mutua correspondencia proporcional entre los dos. La verdad primera, como se ha dicho, en cuanto no vista, y todas las verdades a que asentimos por ella, constituyen el objeto de la fe; de igual suerte, la misma verdad primera ha de relacionarse con el acto de la fe como fin, bajo el aspecto de cosa no vista, que es esencial a lo esperado, según el Apóstol: "Lo que no vemos esperamos". Pues ver la verdad es tenerla, ya que nadie espera lo que ya posee, y la esperanza es de lo que no se tiene, como se probó anteriormente.

La relación, por consiguiente, del acto de la fe con el fin, objeto de la voluntad, está significada en la expresión: "La fe es la substancia de las cosas que esperamos". Suele llamarse substancia a la incoación de una cosa, máxime si toda ella se contiene virtualmente en un primer principio; como si llamásemos a los primeros principios indemostrables substancia de la ciencia, porque son la iniciación primera de la ciencia y en ellos radicalmente se contiene toda. De esta manera se dice que la fe es "substancia de las cosas que esperamos", pues que se tiene el primer comienzo de ellas en nosotros por el asentimiento de la fe, que en germen encierra todas las cosas esperadas. Esperamos ser felices por la inmediata visión de la verdad, a la cual nos adherimos ahora por la fe, como es claro por lo que se ha dicho sobre la bienaventuranza.

La relación del acto de la fe con el objeto del entendimiento, en cuanto que es objeto de ella, se designa en las palabras "argumento de las cosas no vistas". Se toma argumen-

actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra (1-2 q.62 a.3) dictum est, habet idem pro obiecto et fine, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra (q.1 a.1,4) quod veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea quibus propter ipsam inhaeretur. Et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae. Quod pertinet ad rationem rei speratae, secundum illud Apostoli, ad Rom. 8,25: «Quod non videmus speramus»: veritatem enim videre est ipsam habere; non autem sperat aliquis id quod iam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est (1-2 q.67 a.4).

Sic igitur habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: «Fides est substantia rerum sperandarum». Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia sunt huiusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum: quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus; ut patet per ea quae supra de felicitate dicta sunt (1-2 q.3 a.8; q.4 a.8).

Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur: «argumentum non apparentium». Et

sumitur argumentum pro argumenti effectu: per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet «convictio»: quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt.

Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod «fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus». Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quae ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur «argumentum», distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quae non est prima adhaesio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur «non apparentium», distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur «substantia sperandarum rerum», distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem aliae definitiones quaecumque de fide dantur, explicationes sunt huius quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus [2]: «Fides est virtus qua creduntur quae non videntur», et quod dicit Damascenus [3], quod fides est «non inquisitus consensus»; et quod alii [4] dicunt, quod fides est «certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam»; idem est et quod Apostolus dicit, «argumentum non apparentium». Quod vero Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [5], quod fides est «manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem», idem est et quod dicitur, «substantia sperandarum rerum».

to por su efecto, ya que por el argumento es compelido el entendimiento a la adhesión de alguna verdad; por eso, la firme adhesión del entendimiento a la verdad de la fe no vista se llama aquí argumento. Otra letra trae "convicción", pues el entendimiento del creyente es convencido por autoridad divina a asentir a lo que no ve.

Si alguno, pues, quiere poner estas palabras en forma de definición, puede decir que la "fe es el hábito de la mente, por el que se tiene una incoación en nosotros de la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve". Por tales palabras se distingue la fe de todos los demás actos que pertenecen al entendimiento: al decir "argumento", se distingue la fe de la opinión, de la sospecha y de la duda, que no le dan primera e inquebrantable adhesión a alguna cosa; al decir "de cosas no vistas", se distingue de la ciencia, que hace ver; al decir "substancia de las cosas que esperamos", se distingue de la fe tomada en general, la cual no se ordena a la bienaventuranza esperada.

Todas las demás definiciones son explicaciones de esta que da el Apóstol. Así, la que pone San Agustín: "Fe es la virtud por la cual se cree lo que no se ve", y el Damasceno: "Fe no es asentimiento razonador", y otros: "La fe es la certeza del ánimo de cosas no presentes, sobre la opinión y por debajo de la ciencia", expresan lo mismo que cuando dice el Apóstol: "argumento de cosas no vistas". Y la que trae Dionisio: "Fe es el cimiento inmóvil de los creyentes, que los asienta en la verdad y se la muestra", es coincidente con la frase "substancia de las cosas que esperamos".

---

[2] *In Io.* tr.40,79: ML 35,1690.1837; *Quaest. Evang.* l.2 q.39 super Lc. 17,5: ML 35,1352.
[3] *De fide orth.* l.4 c.11: MG 94,1128.
[4] Cf. HUG. DE S. VICTORE, *De sacram.* l.1 p.10 c.2: ML 176,330.
[5] § 4: MG 3,872; S.TH., lect.5.

Soluciones. 1. No se toma aquí substancia por el género supremo que se divide de todos los demás, sino en el sentido de que en todo género se halla una semejanza de substancia, en cuanto que lo primero en cada género que entraña germinalmente lo restante se dice su substancia.

2. La fe pertenece al entendimiento, en cuanto es imperado por la voluntad; por consiguiente, debe ordenarse como a fin al objeto de aquellas virtudes que perfeccionan la voluntad, entre las cuales está la esperanza, como se dirá. Y así se pone en la definición de la fe el objeto de la esperanza.

3. El amor puede ser de lo visto y de lo no visto, de lo presente y de lo ausente. Por eso, el objeto de amor no se ajusta tan propiamente a la fe como el objeto esperado, siendo la esperanza siempre de cosas ausentes y no vistas.

4. Substancia y argumento, puestos en la definición de la fe, no significan distintos géneros ni actos diversos de fe, sino las diferentes relaciones de un acto a diferentes objetos, como está claro en lo dicho.

5. El argumento que se toma de los propios principios de la cosa, hace que sea ésta vista: mas el argumento que se apoya en la autoridad divina no hace el objeto en sí evidente, y éste es el que se pone en la definición de la fe.

Ad primum ergo dicendum quod substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum: sed secundum quod in quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad obiecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas. Inter quas est spes, ut infra (q.18 a.1) patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur obiectum spei.

Ad tertium dicendum quod dilectio potest esse et visorum et non visorum, et praesentium et absentium. Et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei sicut res sperandа: cum spes sit semper absentium et non visorum.

Ad quartum dicendum quod substantia et argumentum, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei neque diversos actus: sed diversas habitudines unius actus ad diversa obiecta, ut ex dictis (in c) patet.

Ad quintum dicendum quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei facit rem esse apparentem. Sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina non facit rem in se esse apparentem. Et talo argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULO 2

Utrum fides sit in intellectu sicut in subiecto [a]

Si la fe está en el entendimiento como en sujeto

Dificultades. Parece que la fe no está en el entendimiento como en sujeto.

1. Dice San Agustín que "la fe está en la voluntad de los creyen-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De praed. sanct.» [b], **quod**

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 q.ª1; *De verit.* q.14 a.4.

[b] C.5: ML 44,968.

«fides in credentium voluntate consistit». Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Praeterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides. Non ergo est in intellectu.

3. Praeterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculative, qui, cum «nihil dicat de imitabili et fugiendo», ut dicitur in III «De anima»[1], non est principium operationis: fides autem est quae «per dilectionem operatur», ut dicitur ad Gal. 5,6. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile vel agibile: obiectum enim fidei est verum aeternum, ut ex supradictis patet (q.1 a.1 «Sed contra»). Non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra est quod fidei succedit visio patriae: secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

Respondeo dicendum quod, cum fides sit quaedam virtus, oportet quod actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum: non enim potest bene secari nisi et secans habeat artem et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae quae se habent ad opposita est habitus, ut supra dictum est (1-2 q.49 a.4 ad 1.2.3). Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum. Dictum est autem supra (a.1; q.2 a.1 ad 3; a.29) quod

tes". La voluntad es potencia distinta del entendimiento. Luego la fe no está en éste como en sujeto.

2. El asentimiento de la fe para creer proviene de la voluntad obediente a Dios. Por lo tanto, toda la alabanza de la fe parece que depende de la obediencia, que radica en la voluntad; luego en ésta también reside la fe y no en el entendimiento.

3. El entendimiento es o especulativo o práctico. No está la fe en el entendimiento especulativo, pues "éste no intima lo que hay que evitar o huir", ni es, por lo tanto, principio de operación; en cambio, sí lo es la fe "que obra por el amor". Tampoco en el entendimiento práctico, cuyo objeto es la verdad contingente factible o moral, y el objeto de la fe es la verdad eterna, como es evidente por lo ya dicho. No está, por consiguiente, la fe en el entendimiento como en sujeto.

Por otra parte, a la fe sucede la visión en la patria, según aquello: "Vemos ahora en enigma por espejo; después, cara a cara". Mas la visión está en el entendimiento; por lo tanto, también la fe.

Respuesta. Siendo la fe una virtud, es preciso que su acto sea perfecto. Se requiere para la perfección de un acto procedente de dos principios activos, que sean los dos perfeccionados; así, no se puede cortar bien si el serrador no sabe el oficio y si la sierra no es apta. Mas la disposición para bien obrar es el hábito en aquellas potencias del alma que dicen relación a los opuestos, como se ha dicho; por eso, el acto que proviene de dos potencias tales es perfecto mediante el hábito existente en cada una de ellas. Se ha dicho antes que creer es acto del entendimiento en cuanto es movido a asen-

[1] C.9 n.7 (BK 432b28); S.TH., lect.14.

tir por la voluntad. Nace, pues, de las dos potencias perfeccionadas por sus hábitos, según se ha dicho. En consecuencia, ha de haber un hábito tanto en la voluntad como en el entendimiento si queremos que sea el acto de fe perfecto; como el acto de la parte concupiscible es perfecto por el hábito de la prudencia en la razón y el de la templanza en aquélla. Ahora bien, creer es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad, que propiamente pertenece a éste; en consecuencia, es necesario que la fe, principio propio de este acto, esté en el entendimiento como en sujeto.

Soluciones. 1. San Agustín toma la fe por su acto, que dice consistir en la voluntad de los creyentes, en cuanto que el entendimiento asiente a lo creíble por imperio de la voluntad.

2. No sólo es menester que la voluntad esté pronta para obedecer, sino también que el entendimiento esté dispuesto a secundar el mandato de la voluntad; como es menester que la parte concupiscible esté preparada para seguir el imperio de la razón. Por eso se necesita el hábito de virtud en la voluntad imperante y en el entendimiento que asiente.

3. La fe está en el entendimiento especulativo como en sujeto, según se ha hecho patente por el objeto de la fe. Mas porque la verdad primera, su objeto, es fin de todos nuestros deseos y acciones, como dice San Agustín, de ahí que la fe obre por el amor, como el entendimiento especulativo también por extensión se hace práctico, según dice el Filósofo.

credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum: procedit enim huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum praedicta (1-2 q.50 a.4.5). Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus: sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione et habitus temperantiae in concupiscibili. Credere autem est immediate actus intellectus: quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei: qui dicitur consistere in credentium voluntate inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis. Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum quod fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto: ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I «De Trin.» [8]**; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III «De anima»** [9].

[8] C.8.10: ML 42,837.834.
[9] C.10 n.2 (BK 433a15): S.TH., lect.15.

ARTICULO 3

Utrum caritas sit forma fidei [a]

Si la caridad es forma de la fe

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma fidei.

1. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quae ex opposito dividuntur sicut diversae species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et caritas dividuntur ex opposito, I ad Cor. 13,13, sicut diversae species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

2. Praeterea, forma et id cuius est forma sunt in eodem: quia ex eis fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo caritas non est forma fidei.

3. Praeterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam caritas: secundum illud ad Rom. 1,5: «ad obediendum fidei in omnibus gentibus». Ergo obedientia magis est forma fidei quam caritas.

Sed contra est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem «per dilectionem operatur» (Gal. 5,6). Ergo dilectio caritatis est forma fidei.

Respondeo dicendum quod, sicut ex superioribus patet (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit speciem; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est au-

Dificultades. Parece que la caridad no es la forma de la fe.

1. Todo ser recibe la especie de su forma. Por lo tanto, las cosas que se dividen por diferencias opuestas como diversas especies de un género, no pueden ser una forma de otra. Ahora bien, la fe y la caridad se dividen por diferencias opuestas, como diversas especies de virtud. Luego la caridad no puede ser forma de la fe.

2. La forma y aquello de que es forma deben darse en un mismo sujeto, porque ambos constituyen una unidad substancial. Pero la fe se da en el entendimiento, y la caridad en la voluntad. Luego ésta no es forma de aquélla.

3. La forma es el principio de las cosas. Mas el principio de creer por parte de la voluntad parece ser más bien la obediencia que la caridad, como leemos en San Pablo: "Para que obedezcan a la fe todas las naciones". Luego la obediencia es más bien forma de la fe que la caridad.

Por otra parte, todo ser obra por su forma. Mas la fe "obra por la caridad". Luego la caridad es la forma de la fe.

Respuesta. Como arriba se ha expuesto, los actos voluntarios reciben su especie del fin, que es el objeto de la voluntad. Y aquello de que una cosa recibe su especie se comporta como la forma en los seres naturales. Por eso la forma de cualquier acto voluntario es en cierta manera el fin al que se ordena, no sólo porque recibe de él su especie, sino además porque el modo de la acción debe corresponder proporcionalmente al fin. Es evidente, por lo dicho an-

[a] Infra q.23 a.8; *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1; *De verit.* q.14 a.5; *De virtut.* q.2 a.3.

tes, que el acto de fe se ordena, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Y este bien, que es el fin de la fe, a saber, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por lo tanto, la caridad se dice forma de la fe en cuanto perfecciona e informa el acto de ésta.

Soluciones. 1. La caridad es forma de la fe en cuanto informa el acto de ésta. Y nada impide que un act pueda ser informado por diversos hábitos y reducirse por ello en cierto orden a diversas especies, como se ha probado al tratar de los actos humanos en general.

2. La objeción se funda en la forma intrínseca. De esta manera no es la caridad la forma de la fe, sino, según se ha dicho, en cuanto informa a su acto.

3. La misma obediencia, igual que la esperanza y toda otra virtud que pudiera preceder al acto de fe, es informada por la caridad, como adelante se verá. Por consiguiente, es la caridad la que informa a la fe.

tom ex praedictis (a.1) quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.

Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam: ut supra dictum est (1-2 q.18 a.7 ad 1), cum de actibus humanis in communi ageretur.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem caritas non est forma fidei: sed prout informat actum eius, ut supra dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes et quaecumque alia virtus posset praecedere actum fidei, formatur a caritate, sicut infra patebit (q.23 a.8). Et ideo ipsa caritas ponitur forma fidei.

ARTICULO 4

Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso [a]

Si la fe informe puede convertirse en formada, y al contrario

Dificultades. Parece que la fe informe no puede convertirse en formada, o al contrario.

1. Leemos en San Pablo: "Cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá eso que es imperfecto". Mas la fe informe es imperfecta respecto de la fe formada. Luego, una vez alcanzada la fe formada, desaparece la fe informe, sin que dé lugar a un solo hábito.

2. Todo aquello que está muerto no puede tornarse vivo. Ahora bien,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso.

1. Quia ut dicitur I ad Cor. 13,10, «cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est». Sed fides informis est imperfecta respectu formatae. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Praeterea, illud quod est mortuum non fit vivum. Sed fi-

[a] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.4 q.ª1.3; *De verit.* q.14 a.7; *In Rom.* 1 lect.6.

des informis est mortua: secundum illud Iac. 2,17.20.26: «Fides sine operibus mortua est». Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Praeterea gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam in infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli qui habebat prius habitum fidei informis causat in eo alium habitum fidei.

4. Praeterea, sicut Boetius dicit [10], accidentia alterari non possunt. Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata et quandoque informis.

Sed contra est quod Iac. 2, super illud, «Fides sine operibus mortua est», dicit Glossa (interl.): «quibus revivisci». Ergo fides quae erat prius mortua et informis fit formata et vivens.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones. Quidam [11] enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatae et informis, sed, adveniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter, homine post fidem formatam peccante mortaliter, succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus.—Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat: neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii [12] dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae et informis, sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae.—Sed hoc etiam videtur inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

Et ideo aliter dicendum quod

la fe informe es muerta, según las palabras del apóstol Santiago: "La fe sin obras está muerta". Luego la fe informe no puede convertirse en formada.

3. La gracia de Dios no tiene menos efecto en el hombre creyente que en el infiel. Pero en el infiel causa el hábito de la fe. Luego en el fiel, que poseía el hábito de la fe informe, causará otro hábito de fe.

4. Dice Boecio que los accidentes no pueden sufrir alteración. Ahora bien, la fe es un accidente. Luego no puede la misma fe ser unas veces formada y otras informe.

Por otra parte, la Glosa explana el texto de Santiago: "La fe sin obras está muerta", y añade: "Y con ellas vuelve a la vida". De ahí que la fe antes muerta e informe se trueca en formada y viva.

Respuesta. Diversas han sido las opiniones sobre este problema. Unos defendieron que es distinto el hábito de la fe formada y el de la informe, y que, al venir la fe formada, se destruye la informe. Igualmente, en el hombre que peca mortalmente, a su fe formada sucede otra hábito de fe informe infundido por Dios.—Mas no parece congruente que la gracia infundida en el hombre le prive de un don de Dios, ni tampoco que por el pecado mortal reciba otro don divino.

Por esta razón, otros sostuvieron que son ciertamente hábitos distintos, pero que, al recibirse la fe formada, no desaparece el hábito de fe informe, sino que permanece en el mismo sujeto a un tiempo con el hábito de fe formada.—Mas esto tiene otro inconveniente, pues el hábito de fe informe quedaría ocioso en quien posee la fe formada.

Se ha de afirmar más bien que uno

[10] *In Categ. Arist.* l.1 c. *De subst.*: ML 64,198.
[11] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.3.ª tr.15 q.2.3.
[12] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.64 memb.6.

mismo es el hábito de fe formada y el de la informe. La razón está en que el hábito se diversifica por lo que hay en él de esencial. Siendo la fe una perfección del entendimiento, es esencial en ella lo que pertenece al entendimiento; lo que, en cambio, corresponde a la voluntad, no pertenece esencialmente a la fe, de tal manera que sobre ello pueda diversificarse el hábito de la misma. Ahora bien, la distinción de fe formada y de fe informe se basa en lo que concierne a la voluntad, es decir, en la caridad, y no en lo que pertenece al entendimiento. De ahí que la fe formada y la fe informe no sean hábitos diversos.

Idem est habitus fidei formatae et informis. Cuius ratio est quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum: quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem: non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Soluciones. 1. La frase del Apóstol ha de interpretarse cuando la imperfección es esencial a lo imperfecto, pues entonces es menester que, al venir lo perfecto, desaparezca lo imperfecto; como, una vez conseguida la visión clara, desaparece la fe, a la que es esencial versar sobre lo que no vemos. Mas, cuando la imperfección no es esencial a la cosa imperfecta, ésta, permaneciendo numéricamente la misma, de imperfecta pasa a perfecta; así la niñez no es de esencia del hombre, y por eso el mismo hombre que antes era niño se hace adulto. De igual suerte, la informidad en la fe no es de su esencia, sino le es accidental, como se ha dicho. De ahí que la misma fe antes informe se trueca en fe formada.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod, adveniente perfecto, imperfectum excludatur: sicut, adveniente aperta visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectae, tunc illud numero idem quod erat imperfectum fit perfectum: sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est (in c). Unde ipsamet fides informis fit formata.

2. Lo que da la vida al animal es esencial al mismo, porque es su forma substancial. Cual es el alma. Por ello, un ser muerto no puede volver a la vida, sino que es específicamente distinto lo que está muerto y lo que está vivo. Ahora bien, lo que hace que la fe sea formada o viva no es de su esencia de la fe. No es, pues, la misma razón.

Ad secundum dicendum quod illud quod facit vitam animalis est de ratione ipsius, quia est forma essentialis eius, scilicet animae. Et ideo mortuum vivum fieri non potest, sed aliud specie est quod est mortuum et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

3. La gracia causa la fe no sólo cuando ésta comienza a existir de nuevo en el hombre, sino mientras dura en él. Pues, como antes se dijo, [13]

Ad tertium dicendum quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quandiu fides durat: dictum est enim supra [13]

[13] I q.104 a.1; I-2 q.109 a.9.

quod Deus semper operatur iustificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit advenions fideli quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando eam et perficiendo, in alio de novo creando.

Vel potest dici quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet. Sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale praecedens.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod fides formata fit informis non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima: quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

Dios está operando siempre la justificación del hombre, como el sol ilumina constantemente el aire. Por ello, la gracia, al ser infundida, no actúa en menor grado en el creyente que en el infiel. En ambos produce la fe, en uno confirmándola, en otro creándola.

Puede también decirse que el que la gracia no produzca la fe en aquel que ya la tiene es por excepción y debido a la disposición del sujeto; como, al contrario, el segundo pecado mortal no destruye la gracia en quien ya la perdió por un pecado mortal anterior.

4. El hecho de que la fe formada se torne informe no cambia la misma fe, sino su sujeto, el alma, que unas veces tiene la fe sin la caridad y otras con ella.

ARTICULO 5

Utrum fides sit virtus [a]

Si la fe es virtud

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus.

1. Virtus enim ordinatur ad bonum: nam «virtus est quae bonum facit habentem», ut dicit Philosophus, in II «Ethic.» [14] Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Praeterea, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides, propter sui imperfectionem, non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas: ut patet per Philosophum, in VI «Ethic.» [15] Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Praeterea, fides formata et informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est (a.4). Sed fides informis non est virtus: quia non habet connexionem cum aliis virtu-

Dificultades. Parece que la fe no es virtud.

1. La virtud se ordena al bien, pues, como dice Aristóteles, "hace bueno a quien la tiene". Mas la fe se ordena a la verdad, por lo que la fe no es virtud.

2. La virtud infusa es más perfecta que la adquirida. Mas la fe, como enseña el Filósofo, no está incluida entre las virtudes intelectuales adquiridas, a causa de su imperfección. Con mucho menor motivo cabe incluirla entre las virtudes infusas.

3. Como se ha dicho antes, la fe formada y la informe son de la misma especie. Mas la fe informe no es virtud, pues no tiene conexión con

[a] 1-2 q.65 a.1; *Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.1; q.3 a.1 q.1; *De verit.* q.14 a.3.6; *De virtut.* q.1 a.7; *In Rom.* 1 lect.6.

[14] C.6 n.2.3 (Bk 1106a15; n.22): S.Th., lect.6.

[15] C.3 n.1 (Bk 1139b15): S.Th., lect.3.

las otras virtudes. Luego tampoco es virtud la fe formada.

4. Las gracias gratis dadas y los frutos se distinguen de las virtudes. Pero la fe es enumerada por el Apóstol entre las gracias gratis dadas en un lugar y entre los frutos en otro. Por consiguiente, no es virtud.

Por otra parte, el hombre es justificado por las virtudes, porque "justicia es toda virtud", según el Filósofo. Y siendo el hombre justificado por la fe, según el Apóstol: "Justificados por la fe, tengamos paz", se sigue que la fe es virtud.

Respuesta. Según se ha probado arriba, virtud humana es la que hace el acto humano bueno. Por lo tanto, todo hábito que es siempre principio de un acto bueno puede llamarse virtud humana. De esta clase de hábitos es la fe formada. En efecto, siendo el creer acto del entendimiento, que asiente a la verdad por el imperio de la voluntad, para que este acto sea perfecto se requieren dos cosas. Primera, que el entendimiento tienda infaliblemente a su bien, que es la verdad. Segunda, que se ordene infaliblemente al último fin, en virtud de lo cual la voluntad mueve a asentir. Una y otra se hallan en el acto de fe formada, pues, en virtud de la misma fe, el entendimiento es siempre dirigido a la verdad, ya que la fe no es susceptible de error, según se ha probado antes. Y por la caridad, que informa la fe, la voluntad se ordena infaliblemente al fin bueno. En consecuencia, la fe formada es virtud.

La fe informe no es, en cambio, virtud, pues si bien su acto tiene la perfección debida por parte del entendimiento, no la tiene por parte de la voluntad. Como la templanza, aunque estuviese en el apetito concupiscible, no sería virtud si no estuviese la prudencia en la razón, según se ha dicho. Pues se requiere para

tibus. **Ergo nec fides formata est virtus.**

4. **Praeterea, gratiae gratis datae et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, I ad Cor. 12,9: et similiter inter fructus, ad Gal. 5,23. Ergo fides non est virtus.**

Sed contra est quod homo per virtutes iustificatur: nam «iustitia est tota virtus», ut dicitur in V «Ethic.» [10] **Sed per fidem homo iustificatur: secundum illud ad Rom. 5,1: «Iustificati ergo ex fide pacem habemus», etc. Ergo fides est virtus.**

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (1-2 q.56 a.3), virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum: aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fides non potest subesse falsum, ut supra habitum est (q.1 a.3): ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in bonum finem. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus: quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus (1-2 q.65 a.1): non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est; quia ad actum temperantiae requiritur et actus rationis et ac-

[10] C.1 n.19 (Bk 1130a9): S.Th., lect.2.

tus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod ipsum verum est bonum intellectus: cum sit eius perfectio. Et ideo inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam. Sed ulterius, inquantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis obiectum.

Ad secundum dicendum quod fides de qua Philosophus loquitur innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum. Et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati divinae quae est infallibilis: et ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum quod fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus existentes: differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam «virtus est perfectio quaedam», ut dicitur in VII «Physic.»[17].

Ad quartum dicendum quod quidam[18] ponunt quod fides quae connumeratur inter gratias gratis datas est fides informis.—Sed hoc non convenienter dicitur, Quia gratiae gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae: unde Apostolus ibi v. 4 dicit: «Divisiones gratiarum sunt»; et iterum v. 8 sqq.: «Alii datur hoc, alii datur illud». Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae: quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum.

Unde dicendum est quod fides ibi sumitur pro aliqua fidei ex-

su actuación el acto de la razón y el del apetito concupiscible, como también para el acto de la fe se requieren el acto de la voluntad y el del entendimiento.

Soluciones. 1. La verdad misma es bien del entendimiento, pues es su perfección. Por lo tanto, cuando el entendimiento es orientado por la fe a la verdad, la fe realiza su orden a un bien. Y, ulteriormente, la fe informada por la caridad realiza orden al bien que es objeto de la voluntad.

2. La fe de que habla el Filósofo se funda en la razón humana cuando ésta no demuestra con necesidad, y por ello es susceptible de error. Esta fe no es, por lo tanto, virtud. Mas la fe de que hablamos se funda en la verdad divina, que es infalible, bajo la cual no cabe falsedad. Esta fe puede ser virtud.

3. La fe formada y la fe informe no difieren específicamente, como existiendo en especies distintas, sino como lo imperfecto y lo perfecto en la misma especie. Por eso la fe informe, que es imperfecta, no alcanza la razón plena de virtud, pues "la virtud—según el Filósofo—es cierta perfección".

4. Algunos sostienen que la fe enumerada entre las gracias gratis dadas es la fe informe.—Pero tal posición es infundada, porque las gracias gratis dadas que allí se enumeran no son comunes a todos los miembros de la Iglesia. Por eso dice allí el Apóstol: "Hay diversidad de dones", y nuevamente: "a uno le es dado éste, al otro aquél". Mas la fe informe es común a todos los miembros de la Iglesia, porque la informidad no es de su esencia, en cuanto es don gratuito.

Se ha de afirmar, por lo tanto, que en ese texto se toma la fe por cierta excelencia de la misma, como

[17] L.7 c.3 n.4.5 (Bk 146a13; 247a3): S.Th., lect.6.
[18] Bonavent., *In Sent.* 3 d.23 a.2 q.1 arg.5; Albert. Magn., *In Sent.* 3 d.23 a.3 ad 5

es "la constancia en la fe" o la "predicación de la fe", según la Glosa.—También la fe es colocada entre los frutos porque encierra su acto cierto deleite, en virtud de su certeza. Por ello, en la epístola a los Gálatas, donde se enumeran los frutos, se propone la fe como "la certeza de las cosas invisibles".

collentia: sicut pro «constantia fidei», ut dicit Glossa (inter.), vel pro «sermone fidei».—Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis. Unde ad Gal. 5, ubi enumerantur fructus, exponitur fides «de invisibilibus certitudo» (Glossa interl.).

ARTICULO 6

Utrum fides sit una [a]

Si la fe es una

Dificultades. Parece que la fe no es una.

1. De igual forma que la fe es "un don de Dios", según consta por San Pablo, así son también contados entre los dones de Dios la sabiduría y la ciencia, como leemos en Isaías. Mas la sabiduría y la ciencia se distinguen en que la sabiduría es de cosas eternas, y la ciencia, de las temporales, como enseña San Agustín. Por consiguiente, siendo la fe de cosas eternas y de algunas temporales, parece que la fe no debe ser una, sino que se divide en partes.

2. La confesión es un acto de la fe, como queda dicho. Mas la confesión de la fe no es la misma en todos, pues lo que nosotros confesamos como ya realizado, los antiguos Padres lo confesaban como futuro, como consta en Isaías: "He aquí que una virgen concebirá". Luego la fe no es una.

3. La fe es común a todos los que creen en Cristo. Pero un solo accidente no puede hallarse en diversos sujetos. Luego no puede haber una fe para todos.

Por otra parte, están las palabras del Apóstol: "Un solo Señor, una sola fe".

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit una fides.

1. Sicut enim fides «est donum Dei», ut dicitur ad Eph. 2,8, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur: ut patet Isaiae 11,2. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de aeternis, scientia vero de temporalibus: ut patet per Augustinum, XII «De Trin.» [10]. Cum igitur fides sit et de aeternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Praeterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (q.3 a.1). Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum antiqui Patres confitebantur futurum, ut patet Is. 7,14: «Ecce virgo concipiet». Ergo non est una fides.

3. Praeterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 4,5: «Unus Dominus, una fides».

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.ª2; *De verit.* q.14 a.12; *In Eph.* 4 lect.2

[10] C.14.15: ML 42,1009.1012.

Respondeo dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte obiecti. Et sic est una fides: obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui inhaerendo credimus quaecumque sub fide continentur. Alio modo, ex parte subiecti. Et sic fides diversificatur secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur. Et ideo, si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis.—Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur: et si sint diversa credibilia quae communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Respuesta. Tomada la fe como hábito, nos ofrece una doble consideración. Una, por parte del objeto. Así considerada, la fe es una, pues su objeto formal es la verdad primera, a la cual nos adherimos cuando creemos las verdades que contiene la fe. Otra es por parte del sujeto, y así es diversa según los distintos sujetos. Pues es manifiesto que la fe, como todo hábito, recibe su especie de la razón formal del objeto y se individualiza por parte del sujeto. Por lo tanto, si tomamos la fe como hábito, es una en cuanto a la especie y diversa en cuanto al número en los diversos sujetos.—Si se entiende, en cambio, por lo que se cree, la fe es asimismo una, porque es lo mismo lo que todos creen. Y aunque las verdades de fe que todos comúnmente creen son diversas, todas ellas pueden reducirse a unidad.

Ad primum ergo dicendum quod temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquod aeternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est (q.1 a.1). Et ideo fides una est de temporalibus et aeternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quae considerant temporalia et aeterna secundum proprias rationes utrorumque.

Soluciones. 1. Las cosas temporales que se nos proponen en la fe no pertenecen al objeto de ella, si no es por orden a algo eterno, que es la verdad primera, como arriba se dijo. Por esto la fe de las cosas temporales y de las eternas es una. No sucede así con la sabiduría y ciencia, que consideran las cosas temporales y eternas en sí mismas y por sus propias razones.

Ad secundum dicendum quod illa differentia praeteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditae: sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (1-2 q.103 a.4).

2. Las diferencias de pasado y futuro no son debidas a diversidad alguna en el objeto de fe, sino a la diversa relación de los creyentes a la misma realidad creída, como queda explicado.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit ex diversitate fidei secundum numerum.

3. El argumento parte de la diversidad numérica de la fe.

ARTICULO 7

Utrum fides sit prima inter virtutes [a]

Si la fe es la primera de las virtudes

Dificultades. Parece que la fe no es la primera de las virtudes.

1. Dice la Glosa sobre el texto de San Lucas: "A vosotros, mis amigos, os digo" que "la fortaleza es el fundamento de la fe". Mas el fundamento es anterior a todo lo que sobre él se funda. Luego la fe no es la primera virtud.

2. Dice una glosa al salmo: "No te impacientes por los malvados", que "la esperanza introduce a la fe". Mas la esperanza, como se dirá adelante, es una virtud. Luego la fe no es la primera virtud.

3. El entendimiento del creyente, como queda dicho, es inclinado a asentir a las verdades de la fe por obediencia a Dios. Ahora bien, la obediencia es también una virtud. Luego la fe no es la primera.

4. La fe informe no es el fundamento, sino la fe formada, como atestigua la Glosa. Mas la fe es informada por la caridad, según se dijo. Luego la fe recibe el ser fundamento de la caridad. Por lo que la caridad tiene más de fundamento que la fe, pues el cimiento es la parte primera del edificio. Y así parece ser antes que la fe.

5. El orden de los hábitos debe conocerse por el orden de los actos. Mas en la fe el acto de la voluntad, a la que perfecciona la caridad, precede al acto del entendimiento que la fe perfecciona, como una causa precede a su efecto. Luego la caridad precede a la fe, no siendo ésta la primera de las virtudes.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes.

1. Dicitur enim Lc. 12,4, in Glossa [20] super illud, «Dico vobis amicis meis», quod «fortitudo est fidei fundamentum». Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Praeterea, quaedam glossa [21] dicit, super illum Psalmum, «Noli aemulari», quod «spes introducit ad fidem». Spes autem est virtus quaedam, ut infra dicetur (q.17 a.1). Ergo fides non est prima virtutum.

3. Praeterea, supra (a.2 ad 2; q.2 a.9) dictum est quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quae sunt fidei ex obedientia ad Deum. Sed obedientia etiam est quaedam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Praeterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata: sicut in Glossa [22] dicitur, I ad Cor. 3,11. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est. Ergo fides a caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars aedificii. Et ita videtur quod sit prior fide.

5. Praeterea, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, praecedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quae praecedit effectum. Ergo caritas praecedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

---

[a] 1-2 q.65 a.4; *Sent.* 3 d.23 q.2 a.5; *De verit.* q.14 a.2 ad 3.

[20] *Ordin.*; AMBROSIUS, *In Lc.* 12,4: ML 15,1817.
[21] *Interl.* Cf. CASSIODORUM, *Expos. in Psalm.* ps.36,3: ML 70,258.
[22] *Ordin.*; AUGUSTINUS, *Enchir.* c.4: ML 40,233.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 11,1, quod «fides est substantia sperandarum rerum». Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra [23] dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens: ut patet per Philosophum, in VIII «Physic.» [24]. Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi: sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus: quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro «Contra Iulianum» [25].

Unde patet responsio ad primum.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La fe es substancia de las cosas que se esperan". Mas la substancia es siempre lo primero. Luego la fe es la primera entre las virtudes.

Respuesta. Una cosa puede preceder a otra de dos modos: directo o esencial y otro accidental. De suyo o esencialmente, la primera de todas las virtudes es la fe. Siendo el fin principio en el orden operativo, como se ha dicho, las virtudes teologales, cuyo objeto es el fin último, han de ser necesariamente primeras entre todas. Mas el último fin debe estar antes en el entendimiento que en la voluntad, pues ésta no se mueve al objeto si no es conocido antes por el entendimiento. Ahora bien, el último fin está en la voluntad por medio de la esperanza y de la caridad y en el entendimiento por medio de la fe, por lo cual la fe es la primera de las virtudes, ya que, por otra parte, el conocimiento natural no puede alcanzar a Dios, como objeto de la bienaventuranza, del modo que a El tienden la esperanza y la caridad.

Accidentalmente, puede otra virtud ser anterior a la fe. Una causa accidental es también accidentalmente primera; y apartar los obstáculos es efecto de una causa accidental, según prueba el Filósofo. En este sentido, algunas virtudes pueden ser anteriores a la fe, en cuanto que eliminan los impedimentos para creer; así, la fortaleza rechaza el temor desordenado, que impide la fe, y la humildad, la soberbia, que rehusa someterse a la verdad de fe. Lo mismo cabe decir de otras virtudes, aunque no sean verdaderas virtudes si no es presupuesta la fe, como afirma San Agustín.

Soluciones. 1. La respuesta es ya patente después de lo dicho.

2. La esperanza no puede introducir universalmente a la fe, ya que no se puede esperar la felicidad eterna si no se la cree posible, porque lo imposible no cae bajo la esperanza, como se ha probado. La esperanza puede inducir a perseverar en la fe o a adherirse firmemente a ella, y por esto se dice que la esperanza introduce a la fe.

3. La obediencia se entiende en dos acepciones. A veces implica la inclinación de la voluntad a cumplir los preceptos divinos. Así tomada, no es una virtud especial, sino que va incluida en toda virtud, pues todos los actos de las virtudes caen bajo los preceptos de la ley divina, según se dijo arriba. De este modo, la obediencia es necesaria para la fe.—Puede tomarse también la obediencia en cuanto implica cierta inclinación a cumplir los mandatos divinos por el motivo de ser debidos. Entonces la obediencia es virtud especial y una parte de la justicia, pues, obedeciendo al superior le da lo que es debido. De esta forma la obediencia sigue a la fe, que nos manifiesta que Dios es un superior a quien se debe obedecer.

4. La condición de fundamento no sólo reclama ser lo primero, sino estar unido con las demás partes del edificio, pues no sería fundamento si no tuviera cohesión con ellas. Ahora bien, la conexión del edificio espiritual se logra por la caridad, según afirma el Apóstol: "Por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección". Por eso la fe no podría ser fundamento sin la caridad; mas tampoco ésta es anterior a ella.

5. Se exige un acto previo de la voluntad para la fe, pero no el acto de la voluntad informado por la caridad. Ese acto presupone ya la fe, porque no puede la voluntad tender con amor perfecto a Dios si el entendimiento no tiene fe recta de El.

Ad secundum dicendum quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supradictis patet (1-2 q.40 a.1). Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat. Et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata. Et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute; quia omnes actus virtutum cadunt sub praeceptis legis divinae, ut supra dictum est (1-2, q.100 a.2). Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia.—Alio modo potest accipi obedientia secundum quod importat inclinationem quandam ad implendam mandata secundum quod habent rationem debiti. Et sic obedientia est specialis virtus, et est pars iustitiae: reddit enim superiori debitum obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum: non enim esset fundamentum nisi et aliae partes aedificii cohaererent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem: secundum illud Col. 3,14: «Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis». Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

Ad quintum dicendum quod actus voluntatis praeexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus: sed talis actus praesupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULO 8

Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus *

Si la fe es más cierta que la ciencia y demás virtudes intelectuales

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus.

1. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione; sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt: credens autem interdum potest pati motum dubitationis et dubitare de his quae sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Praeterea, visio est certior auditu. Sed «fides est ex auditu», ut dicitur ad Rom. 10,17: in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quaedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

3. Praeterea, quanto aliquid est perfectius in his quae ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide: quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Is. 7,9: «Nisi credideritis, non intelligetis», secundum aliam litteram (70 interpr.). Et Augustinus dicit etiam de scientia, XIV «De Trin.» [26], quod «per scientiam roboratur fides». Ergo videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Thess. 2,13: «Cum accepissetis a nobis verbum auditus», scilicet per fidem, «accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei».

Dificultades. Parece que la fe no es más cierta que la ciencia y demás virtudes intelectuales.

1. La duda se opone a la certeza; de ahí que deba ser más cierto lo que menos tiene de duda, como también es más blanco lo que tiene menos de negro. Mas el entendimiento, la ciencia y la sabiduría no dudan en el conocimiento de sus objetos, mientras que el que cree puede tener movimientos de duda y dudar de las cosas de fe. Luego la fe no es más cierta que las virtudes intelectuales.

2. La vista da más certeza que el oído. Mas "la fe entra por el oído", como se lee en San Pablo, mientras el entendimiento y la sabiduría incluyen cierta visión intelectual. Luego es más cierta la ciencia y el entendimiento que la fe.

3. Cuanto más perfectos son los hábitos del entendimiento, son más ciertos. Ahora bien, el entendimiento es más perfecto que la fe, pues por la fe se llega al entendimiento, según dice Isaías: "Si no creéis, no entenderéis". Escribe también San Agustín que "la fe se robustece por la ciencia". Luego parece que la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Al oír—es decir, al creer—la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual

---

* *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª3; *De verit.* q.10 a.12 ad 16; q.14 a.1 ad 7; *In Boet. «De Trin.»* q.3 a.1 ad 4; *In Io.* 4 lect.5.

[26] C.1: ML 42,1037.

en verdad es". Ahora bien, nada más cierto que la palabra de Dios. Luego ni la ciencia ni otro conocimiento alguno son más ciertos que la fe.

Respuesta. Como se ha dicho arriba, de las virtudes intelectuales, dos versan sobre cosas contingentes, la prudencia y el arte. La fe es superior a ellas en certeza por razón de su materia, pues versa sobre las cosas eternas, que no pueden cambiar.—Las tres restantes: sabiduría, ciencia y entendimiento, versan, según queda probado, sobre cosas necesarias. Mas la sabiduría, la ciencia y el entendimiento tienen dos acepciones: una, como virtudes intelectuales, según las entiende el Filósofo; otra, como dones del Espíritu Santo. Tomadas en el primer sentido, su certeza ofrece una doble consideración. Por razón de su causa, y entonces es más cierto lo que tiene una causa más cierta; en este aspecto, la fe es más cierta que las tres virtudes dichas, pues la fe se funda en la verdad divina, mientras esas otras tres se apoyan en la razón humana. O bien, por parte del sujeto, y así es más cierto lo que el entendimiento del hombre consigue más plenamente. Y como las verdades de fe trascienden el entendimiento del hombre, mas no los objetos de esas tres virtudes, la fe es menos cierta que ellas. No obstante, como en absoluto se juzga una cosa según sus causas y accidentalmente según las disposiciones del sujeto, de ahí que la fe es absolutamente más cierta, mientras las otras certezas pueden serlo más relativamente, es decir, en orden a nosotros.—De igual suerte, si se entienden esas tres virtudes como dones de la vida presente, se comparan a la fe como principio, que presuponen. Por consiguiente, también en este sentido la fe es más cierta que ellas.

Sed nihil certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [27] dictum est, virtutum intellectualium duae sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars. Quibus praefertur fides in certitudine, ratione suae materiae: quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere.—Tres autem reliquae intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est (1-2 q.57 a.5 ad 3). Sed sciendum est quod sapientia, scientia et intellectus dupliciter dicuntur: uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho, in VI «Ethic.» [28]; alio modo, secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti. Primo igitur modo, dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ex causa certitudinis: et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis: quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti: et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quae est ex parte subiecti iudicatur secundum quid: inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.—Similiter etiam, si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

[27] 2-2 q.57 a.4 ad 2; a.5 ad 3.
[28] C.3 n.1 (BK 1139b15): S.TH., lect.3.

Ad primum ergo dicendum quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei.

Ad secundum dicendum quod, ceteris paribus, visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.

Ad tertium dicendum quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem: non tamen quantum ad certiorem inhaesionem. Quia tota certitudo intellectus vel scientiae secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine verbi Dei, cui innititur fides.

Soluciones. 1. Esa duda no es de parte de la causa de la fe sino respecto de nosotros, en cuanto que nuestro entendimiento no alcanza plenamente las verdades de fe.

2. En igualdad de condiciones, la vista es más cierta que el oído. Mas, si aquel a quien se oye excede con mucho a aquel a quien se ve, es más cierto el oído que la vista. Como uno de poca ciencia está más cierto de lo que oye a un sabio que de lo que juzga por su propia razón. Con mayor motivo el hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que puede engañarse.

3. La perfección del entendimiento y de la ciencia excede al conocimiento de fe en mayor claridad, no en cuanto a más cierta adhesión. Y es que toda la certeza del entendimiento y de la ciencia, en cuanto son dones, procede de la certeza de la fe, como la certeza del conocimiento de las conclusiones procede de la certeza de los principios. A su vez, la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, como virtudes intelectuales, se fundan en la luz natural de la razón, que carece de la certeza de la palabra de Dios, en la cual se apoya la fe.

LOS QUE TIENEN LA FE

Son llamados así en esta cuestión los *sujetos remotos* o las *personas portadoras* del don de la fe, a diferencia del *sujeto psíquico* de la fe, con cuya expresión se denomina el *subiectum quo*, o la facultad del alma en que reside el hábito. De éste ya se ha hecho cuestión antes (q.4 a.1). Se trata, pues, ahora de considerar los sujetos personales, o los seres en que puede darse la fe.

La cuestión se ordena según los casos extremos en que se plantea este eventual problema de si poseen fe: los ángeles o el hombre en estado de inocencia (a.1), los demonios (a.2) y los herejes (a.3); de los católicos, de quienes no hay duda de que tienen fe, se propone la cuestión si en unos es mayor la fe que en otros (a.4).

El Angélico sólo plantea los casos sobre los que entonces se discutía. Es evidente que no agota la materia, pues podría ampliarse el tema a otros sujetos. En razón de mayor *perfección*, podría preguntarse sobre la fe en Cristo, en las almas del purgatorio, las del limbo y, por fin, de la Virgen María. En razón de imperfección, sobre la fe en los condenados.

De estos otros casos, la solución se da en su propio lugar o bien es obvia derivación de lo que aquí se expone. Nos limitamos, pues, a glosar los casos planteados por el Angélico. Debe notarse que el Santo en toda esta breve cuestión ha dejado las fórmulas más precisas y elocuentes sobre el objeto en sus varios aspectos, y máxime el motivo formal de la fe. Por eso, ya han sido aducidas y debidamente valoradas en la primera cuestión, en que acumulamos todo lo concerniente a ese fundamental tema.

I. *La fe en los ángeles y en el primer hombre* (a.1)

La cuestión se había agitado en toda la primera escolástica. Iba conectada con la discusión general de si los ángeles o el primer hombre habían sido creados en gracia o en estado de pura naturaleza.

La opinión que privaba en la escolástica anterior a Santo Tomás era que los ángeles y el primer hombre habían sido creados en pura naturaleza, y sólo después les fueron concedidos los dones de gracia, antes de la conversión a Dios o la caída en el pecado. Tal es la sentencia que el Aquinate llamaba *opinio communior*, y Prepositino, *communis magistrorum via*, y que después de Santo Tomás fué defendida por Durando, Escoto y los nominalistas [1].

[1] *In Sent.* 2 d.4 q.2 a.3. Las mismas opiniones las relata el Santo en los lugares propios: 1 q.62 a.3, y para el primer hombre, 1. q.95 a.1. Cf. las opiniones de los primeros escolásticos en J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas:* BibliotThom 2 (Le Saulchoir 1922) p.61ss. Para los posteriores

Los partidarios de esta solución son también los que defienden la opinión a que alude el a.1, y que, introducida por Hugo de San Víctor, fué seguida comúnmente por los maestros desde Pedro Lombardo a San Buenaventura: ni los ángeles ni los primeros padres tuvieron la fe; en el primer estado de perfección natural carecían de dones sobrenaturales, y, al serles concedida la justicia original, en lugar de la fe, tuvieron los dones de entendimiento y ciencia con una contemplación eminente, que hacía innecesaria la fe.

La otra sentencia fué iniciada por Prepositino y aceptada por San Alberto Magno... Incorporada a su teología por el Aquinate ya desde las *Sentencias* [2], se hace muy pronto doctrina común y hoy es *teológicamente cierta*.

Tanto los ángeles antes de su confirmación como el primer hombre tuvieron fe teológica en cuanto al objeto esencial, aunque no en cuanto a algunos objetos materiales.

Esta doctrina, en cuanto a su fundamento de la creación del primer hombre en gracia, se apoya en el *magisterio* de la Iglesia. Estaba insinuada en el concilio de Quiercy (D 316) y más abiertamente enseñada en el Tridentino (D 788). En cuanto a la creación de los ángeles en gracia, está basada en afirmaciones expresas de los Padres, como San Agustín y San Basilio [3].

Se apoya también en la enseñanza de Benedicto XII de que sólo desaparecen la fe y la esperanza con la visión beatífica (D 530). Mas el primer hombre y los ángeles no poseyeron la visión de Dios, por lo que, en su condición de viadores, debieron tener la fe.

El *argumento teológico* se basa en esto mismo. Consta, según doctrina ahora común y cierta, que los ángeles y el primer hombre recibieron la gracia en su creación; y no la visión de la gloria, pues de lo contrario no hubieran pecado. Mas de la gracia habitual en los viadores resulta connaturalmente la fe con las demás virtudes teologales y son infundidas a la vez con ella en la justificación. En consecuencia, tanto los ángeles como el hombre en estado de inocencia recibieron también la fe, ya que la gracia de los ángeles es de la misma especie y tiene las mismas propiedades y virtudes que en el hombre viador.

La explicación imaginada por Hugo de San Víctor carece de fundamento (ad 1). Los dones contemplativos de inteligencia o sabiduría no la pueden suplir, porque su actuación se ejerce siempre sobre *la substancia de la fe* o la visión del cielo. Ni los más altos grados de contemplación o visiones intelectuales de Dios más sublimes *destruyen la fe* mientras por la visión inmediata no se descorra el velo del enigma y del conocimiento especular (1 Cor. 13,12). Todas ellas, aun la contemplación angélica, están en el *orden de la fe*, como es común enseñanza de los místicos clásicos.

No hay, pues, intermedio alguno entre la fe y la visión, y toda contemplación de Dios sin la visión beatífica, por fuerza se ejerce en

---

a Santo Tomás, SALMANTICENSES, *De fide* tr.17 disp.6 dub.1. Respecto de los ángeles, véase P. AURELIANO MARTÍNEZ, O.P., *Tratado de los ángeles*: BAC, *Suma* bilingüe, t.3 (Madrid 1950) p.452ss.

[2] *In Sent.* 2 d.4 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.3.

[3] S. AUGUST., *De civit. Dei* l.12 c.9 n.2: ML 41,357; S. BASIL, *In Psalm. homil* 32,4: MG 29,333.

la obscuridad de la fe, que es de *non visis*. Tal es la excelencia eminente de la fe teologal, superior substancialmente a todos los dones de conocimiento.

A los ángeles y primer hombre ésta fué dada no «por oído exterior», sino por locución o revelación interna [4]. Y es infundada la dificultad que torturaba a algunos teólogos, como Báñez, de que entonces poseían inmediata evidencia de que Dios les hablaba, lo que era incompatible con la fe [5]. Ya hemos probado antes que tal evidencia *extrínseca*, aunque inmediata, de la revelación no destruye la fe, pues que deja en la obscuridad la deidad en sí y misterios ocultos en el seno de Dios.

La última cláusula de la tesis es también cierta. Los ángeles y el primer hombre no tenían por fe muchas verdades de orden natural que nosotros aceptamos por sólo la revelación. Tenían conocimiento evidente de ellas por la ciencia infusa, de que estaban también dotados. Y fe y evidencia científica, según el Angélico, son incompatibles.

II. La fe en los demonios y en los condenados (a.2)

Clásico es este artículo aquinlano sobre la *fides daemonum*, cuyos textos son con gran insistencia aducidos por el análisis general de la fe y los motivos de credibilidad. Aquí nos limitamos a glosar la solución concreta de este punto.

El texto alegado de la Epístola de Santiago, 2,19: *También los demonios creen y tiemblan*, parece haber dado origen a esta discusión escolástica. Pero, según el contexto—en que se habla de la inutilidad de la fe sin las obras—, se atribuye a los demonios ese mismo don infuso de la fe informe. Otros textos de San Agustín atribuyen a los demonios la fe informe de los malos cristianos.

De ahí que algunos escolásticos, ampliando el problema, atribuyeron la fe informe, don infuso, tanto a los demonios como a los condenados en el infierno, si en este mundo la tuvieron. Otros, como Ferre, negándoles la moción afectiva, les concedían fe infusa puramente intelectual [6].

Pero Santo Tomás ya había zanjado la cuestión, que por analogía puede aplicarse a los demonios.

Ni en los demonios ni en los condenados permanece la fe virtud sobrenatural, ni aun la fe informe, sino sólo se da en ellos fe adquirida, como forzada por la evidencia de los signos.

Tal es ya doctrina común y cierta. Y la *fundamentación teológica* de ello es bien patente. En los condenados es claro que no puede darse la fe teologal formada, que implica la gracia y caridad. Pero tampoco la fe informe de los pecadores, porque: *a)* Los condenados han perdido todos los dones sobrenaturales que conducen a la gracia y la salvación eterna, y la fe informe es un don saludable, raíz de toda justificación; sólo el carácter sacramental permanece en los condenados, pues no es de orden de santificación personal. *b)* En la fe informe es necesaria la *pia moción* afectiva, que en los condenados no puede

[4] *De verit.* q.18 a.1-3.
[5] BÁÑEZ, *De fide, spe et carit.* in q.5 a.1 dub.1.
[6] Sobre ello informan con detalle los SALMANTICENSES, *De fide* tr.17 disp.8 dub.2.

darse, porque su voluntad está obstinada en el mal, ni puede haber en ellos un principio de buena voluntad, de afecto bueno.

Queda, pues, sólo como posible, en los demonios y condenados, *una fe natural o adquirida,* por la que creen, convencidos por la evidencia de las pruebas y motivos—que ellos perciben con claridad—del origen revelado de los misterios cristianos. Aun esta fe no tiene nada afectivo o fiducial y de buena voluntad, porque tal convicción les es *arrancada,* muy a despecho suyo, por la fuerza evidente de los signos divinos, que ellos quisieran que no existieran. No conduce, pues, al bien ni es saludable, sino perfectamente *inútil* para la salvación, que es lo que intentaba significar el texto del apóstol Santiago, sin que en él aparezca intención de resolver si era fe informe, don infuso o simplemente natural.

Tal *fides coacta ex evidentia signorum,* como gusta de llamarla el Angélico [7], tiene un paralelo muy grande con la fe *científica,* propia de la ciencia histórica o de otros relatos y testimonios humanos bien probados, que se reduce al tipo de ciencia inductiva, o *quia.* En estos grados de mayor certeza extrínseca, la libertad especificativa del acto de creer se reduce al mínimo. De ello no se sigue, como han deducido algunos, que haya heterogeneidad perfecta entre el proceso psicológico de creer de la fe humana y de la cristiana. La expresión *aequivoce* que emplea el Angélico a este propósito sólo significa la analogía y distancia inmensa que media entre la fe adquirida y el don sobrenatural de la fe [8]. Hemos de notar, finalmente, que esta fe adquirida se dará en todos los condenados, aun en los que no llegaron a la fe cristiana en este mundo. El conocimiento de condición angélica, o intuitiva, que tendrán las almas en la otra vida y los efectos palpables y espantosos de la justicia divina que en sí mismos sienten, no les dejará lugar a duda sobre el Dios justo que les castiga, los medios de salvación cristiana que perdieron y la gloria de que se ven para siempre alejados.

En cuanto a las almas del purgatorio, es patente que perdura en ellas la fe, pues que no han llegado a la claridad de visión de los misterios, y la esperanza firme del cielo en que viven presupone la fe [9].

III. La fe de los herejes (a.3)

Es otro caso de discusión, en que surge espontánea la pregunta si se da en ellos la fe y de qué naturaleza, puesto que no cabe duda que los herejes, los cristianos desunidos, creen y tienen fe en una gran parte de los misterios revelados.

De ahí la razón de ser de este luminoso artículo, en que con

---

[7] A.2 ad 1.2; *De verit.* q.14 a.9 ad 4.

[8] *De verit.* q.14 a.9 ad 4: «... Unde et credere *aequivoce* dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus; nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est infidelibus». El sentido del texto no expresa diferencia alguna radical entre el modo de creer de la fe racional y la cristiana, como le atribuye R. Aubert, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.56 («tal creencia no tiene de común sino el nombre con la fe del cristiano»), sino sólo quiere indicar la falta del hábito infuso en los demonios o la simple diferencia entre fe adquirida e infusa. Otros textos en que el Angélico habla de la *fides coacta daemonum: Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 sol.1 ad 2; 1 q.64 a.2 ad 5; 3 q.76 a.7. Mas no parece que desaparezca del todo la libertad de creer en esta fe de los demonios, en que estaría la diferencia radical psicológica entre una y otra fe según los matices que emplea el Angélico: *fides quodam modo coacta* (hic ad 2). «Non omnino ex libera voluntate procedit» (*In Sent.* 1 l.c.).

[9] R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theologicis* cit. p.216.

fórmulas magníficas precisa Santo Tomás el motivo formal de la fe en todos sus aspectos. Por su expresión enérgica, deja entrever que ya se perfilaba en su tiempo la sentencia contraria contra la cual contiende: esta opinión ya aparece en una glosa al capítulo *Firmiter* del *Corpus Iuris*, y a ella se inclinaba San Buenaventura [10].

Es la que después defiende, casi solo, Durando. Según él, el herético que rechaza algún artículo revelado, conserva, no obstante, *la fe infusa* en los demás artículos [11]. Error que es ya aquí refutado por el Angélico.

En el hereje que rechaza alguna de las verdades de fe, no subsiste la fe teologal, ni formada ni informe, sino que cree en los demás misterios revelados por fe adquirida.

Trátase del caso de *hereje formal*, de aquel que rechaza alguna verdad revelada con plena conciencia y «pertinacia de juicio», siendo sólo un *error material* cuando por ignorancia o sin esa contumacia es negado algún dogma. Más tarde se han de explicar la naturaleza y condiciones de esta herejía formal.

La tesis es *teológicamente cierta*; desde Báñez ya es calificada la teoría de Durando como temeraria o errónea. Ha sido enseñada, aunque no de modo directo, por el concilio de Trento cuando se dice que no sólo «por la infidelidad, *por la cual se destruye la fe*, sino también por cualquier pecado mortal..., se pierde la gracia» (D 808). Y la herejía se incluye, como veremos, entre las especies de infidelidad.

La *tradición patrística* también corrobora la tesis. Los Santos Padres enseñan comúnmente que los herejes *sólo de nombre* son cristianos. Y, si tuvieran fe teologal, lo serían de hecho. Baste recordar el texto de San Agustín en que se apoya el Angélico: «Los que en el Evangelio creéis lo que queréis, en vosotros, más que en el Evangelio, creéis» [12].

Y, siguiendo el texto de San Pablo (1 Tim. 1,19), en los Padres y en la literatura de la Iglesia se llama *naufragio en la fe* a la defección de la Iglesia por negación de alguno de sus dogmas [13]. Con enérgica expresión lo dice así el texto de la definición de la Inmaculada para todo el que niega este dogma: *naufragium circa fidem passos esse* (D 1641).

La *razón teológica* no es menos clara respecto a esto: destruído el objeto y motivo formal por el que se especifica una virtud, cesa el hábito y actos de la misma. Mas el hereje, con la negación pertinaz de un solo dogma suficientemente propuesto, ya no presta adhesión al objeto formal de la fe, sino lo niega y rechaza. En efecto, este objeto es la autoridad de Dios, que revela los misterios de fe propuestos «por la regla infalible de la Iglesia». El que se adhiere a este divino testimonio y proposición infalible de la Iglesia, asiente a todas las verdades dogmáticas, que son todas igualmente testificadas. Y, por lo mismo, el que niega un solo dogma, ya rechaza este motivo de la fe divina, destruyendo en sí mismo el hábito de la fe. Se trata de un

---

10 De ello informan los SALMANTICENSES, *De fide* disp.8 dub.3 n.37.

11 DURANDUS, *In III Sent.* concl.23 q.9.

12 S. AUGUST., *Contra Faustum* 1.17 c.3: ML 42,342.

13 S. IOANN. CHRYSOST., *Hom. 5 in 1 Tim.* 1: MG 62,612: «Sicut ille, qui naufragium fecit amissis omnibus nudus evadit: *ita is, qui ex fide excidit, nihil sibi ex Dei donis ac virtutibus amplius retinet*». Más referencias patrísticas en SALMANTICENSES, *De fide* disp.8 dub.3 n.28.

motivo indivisible que con su autoridad divina apoya por igual todos los dogmas revelados. Y el que arbitrariamente acepta unas verdades de fe y niega otras, por lo mismo niega que la revelación divina sea infalible, y ya no se apoya en esta autoridad infalible de Dios, sino *en su propio juicio y voluntad*, repite el Aquinate (a.3 c et ad 1).

Podría objetarse que los herejes—protestantes, por ejemplo—reciben el Evangelio como verdad revelada y por la autoridad de la misma revelación, aunque interpretada según su criterio del libre examen, según el cual no creen que está revelada la autoridad infalible de la Iglesia católica y otros dogmas. No parecen, pues, negar el motivo de la divina revelación, pues que la proposición de la Iglesia es sólo condición necesaria y no motivo de la fe. Y como no se ha de creer que engañen, parece que deben tener fe divina, aunque no divino-católica.

La respuesta a la objeción es obvia. Esos herejes no intentan engañarnos, pero *sí se engañan, y culpablemente*, si son pertinaces en su error. La autoridad infalible de la Iglesia al proponer la revelación es sólo condición extrínseca del motivo de creer, pero, a su vez, constituye una *verdad revelada*, y su negación se refunde en el mismo motivo de creer. Por otra parte, al introducir el libre examen como criterio humano de la revelación, ya fácilmente pueden ver que *desnaturalizan* el motivo de la fe divina, pues la revelación de Dios implica un *orden infalible a la verdad*, y, al querer someterla a un criterio humano de interpretación, se la corrompe y adultera, destruyendo la integridad del motivo divino de creer.

Si, no obstante, se hallaran algunos, o muchos, herejes en absoluta buena fe, creyendo por error invencible que no es necesaria la Iglesia católica ni la integridad del depósito revelado propuesto por ella, tales sólo estarán en herejía material, y pueden tener fe divina, no católica, apoyada en su propio motivo de la revelación.

También la segunda parte es cierta, según lo ya dicho en el punto anterior. Esos herejes formales sólo creen por fe adquirida las verdades reveladas. Santo Tomás llama a esta fe mera *opinión* según el propio juicio y voluntad, es decir, simple persuasión humana de la fe cristiana. Los misterios sobrenaturales son entonces sólo *materialmente* percibidos, no con la luz y conocimiento infusos que presta la fe, en su motivo y razón propia sobrenatural. Como el que carece de todo sentido musical, oye sólo materialmente los sonidos de una sinfonía de Beethoven, pero sin percibir el espíritu o la belleza formal de la pieza musical, según la bella y exacta analogía empleada por el P. Garrigou-Lagrange [14].

IV. El crecimiento de la fe (a.4)

Para los católicos no puede haber cuestión de la existencia de la fe teologal, informe o formada. Entonces pregunta el Angélico sobre el modo de mayor o menor crecimiento y variación de grados en que puede darse.

Es el tema del *aumento* de la fe. Sólo se da de él una breve indicación, ya que supone la doctrina general del aumento de los hábitos (1-2 q.52) y de las virtudes infusas (q.66), y de nuevo se habla más del

[14] *De virtutibus theologicis* cit. p.214-222.

aumento de las virtudes teologales en la doctrina conjunta del *aumento de la caridad* (2-2 q.24 a.4-6).

La fe puede aumentar o ser de grados más perfectos tanto en el mismo como en distintos sujetos. Este crecimiento puede hacerse tanto extensivo, por razón del objeto material, como intensivo, o esencial.

La primera parte, o el hecho del crecimiento según distintos grados de perfección, ya se ha probado de un modo general para todas las virtudes infusas [15]. Allí se mostraba cómo era *verdad de fe* el hecho general, en lo que concierne a las tres virtudes teologales. El concilio de Trento definía expresamente que la gracia recibida se acrecienta en los justos por las buenas obras (D 834); pero, a la vez, hacía equivalente este crecimiento de la gracia al aumento de la fe, esperanza y caridad (D 803), que había declarado que formaban *parte constitutiva* de la justificación (D 799-800). La fe, esperanza y caridad —ante todo, inherentes, o habituales, y también actuales—crecen, pues, en el justo en unión con la gracia habitual.

Y es también *teológicamente cierto* que se verifica este *aumento intrínseco, o esencial,* en diversos grados de intensidad, que corresponden a los distintos grados de gloria.

Allí también se decía cómo en la Sagrada Escritura se habla en especial y con gran frecuencia del aumento de la fe, pues el mismo Señor se refiere a estos grados de mayor o menor perfección, alabando *la gran* fe de la cananea (Mt. 15,28), diciendo del centurión que *no encontró tanta fe en Israel* (Lc. 7,9), y que también reprochó a San Pedro como hombre de *poca fe* (Mt. 14,31), por lo que los discípulos exclaman en una ocasión: *Acrecienta nuestra fe* (Lc. 17,5). Y lo mismo en San Pablo es frecuente esta doctrina del crecimiento de la fe y los demás dones de virtud [16].

El Aquinate recuerda *los modos* de crecimiento de la fe. Respecto del *crecimiento extensivo, u objetivo,* no puede darse intrínseco, en orden al *objeto formal,* pues la mínima fe testifica con igual certeza infalible todas las verdades reveladas. Sólo se da crecimiento objetivo material, por mayor o menor *explicación* de las verdades reveladas.

En cuanto *al crecimiento subjetivo, o intensivo,* la fe puede crecer indefinidamente en grados de mayor perfección respecto a sus dos elementos: tanto en la adhesión intelectual, creciendo en la *firmeza* en el creer y en el *mayor* conocimiento de fe, como en el elemento afectivo, de mayor devoción y prontitud de fe.

Ya se ha dicho en la parte general, y se expondrá más al hablar de la caridad, la explicación teológica sobre *el modo de este crecimiento* por los actos más intensos y en conexión con la gracia, caridad y demás virtudes infusas.

Aquí podemos añadir lo que es peculiar de la fe. Puesto que esta virtud puede darse sola o informe—y aun puede infundirse en este estado informe, como lo recuerda en seguida el Santo (q.6 a.2 ad 3) y sostienen comúnmente los teólogos tomistas—, sigue sus leyes propias de crecimiento aun fuera de la conexión con la caridad. Así, en un cristiano de intensa fe y que cae en pecado, no por eso disminuyen

[15] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe (Madrid 1954) p.409ss.

[16] Rom. 15,16; 2 Cor. 10,15; Eph. 2,22; 3,18-19; Phil. n.9.

los grados de intensidad de esa fe que alcanzó mediante la caridad. Y, aun en el estado de fe informe, puede seguir creciendo con mayores conocimientos y explicación o con mayor intensidad en los actos, aunque este aumento no es meritorio. No obstante, la *fe viva es de mayor perfección absoluta*, pues que añadirá a esos grados el modo virtuoso y meritorio [17].

Y ni siquiera se menciona el aspecto ascético, tan fundamental en la vida espiritual, de los *medios propios* de aumentar nuestra fe. Baste recordar que, en el orden místico, son las purificaciones pasivas del espíritu las que depuran la fe y la elevan a grados de elevación sublimes.

[17] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.5 a.4.

CUESTION 5

(In quatuor articulos divisa)

De habentibus fidem

De los que tienen fe

Se ha de tratar ahora de los que tienen fe. Sobre ello pueden hacerse cuatro preguntas:

Primera: si el ángel o el hombre en su primer estado tuvieron la fe.

Segunda: si tienen fe los demonios.

Tercera: si los herejes que yerran en un artículo de la fe tienen fe de otros artículos.

Cuarta: si, entre los que poseen la fe, uno la tiene mayor que otro.

Deinde considerandum est de habentibus fidem (cf. q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Secundo: utrum daemones habeant fidem.

Tertio: utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

Quarto: utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

ARTICULO 1

Utrum angelus aut homo in sua prima conditione habuerit fidem [a]

Si el ángel o el hombre tuvieron fe en su primer estado

Dificultades. Parece que ni el ángel ni el hombre tuvieron fe en su primer estado.

1. Escribe Hugo de San Víctor: "Como el hombre no tiene ojo apto para la contemplación, no puede ver a Dios y las cosas que se hallan en El". Mas el ángel en su primer estado, antes de su confirmación en gracia o de su caída, tenía ojo apto para la contemplación, pues veía, como afirma San Agustín, las cosas en el Verbo. De igual suerte, parece que el primer hombre en el estado de inocencia tenía el ojo abierto a la contemplación. Dice, en efecto, Hugo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit.

1. Dicit enim Hugo de Sancto Victore [1]: «Quia homo oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet». Sed angelus in statu primae conditionis, ante confirmationem vel lapsum, habuit oculum contemplationis: videbat enim res in Verbo, ut Augustinus dicit, in II «Super Gen. ad litt.» [2]. Et similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum: dicit enim Hugo de Sancto Victore,

---

[a] 1 q.95 a.3; *Sent.* 2 d.29 a.3; *De verit.* q.18 a.3.

[1] *De sacram.* l.1 p.10 c.2: ML 176,330

[2] C.9: ML 34,270.

in suis «Sententiis» [3], quod «novit homo», in primo statu, «Creatorem suum non ea cognitione quae foris auditu solo percipitur, sed ea quae intus per inspirationem ministratur: non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea qua per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur». Ergo homo vel angelus in statu primae conditionis fidem non habuit.

2. Praeterea, cognitio fidei est aenigmatica et obscura: secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate». Sed in statu primae conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in angelo: quia tenebrositas est poena peccati. Ergo fides in statu primae conditionis esse non potuit neque in homine neque in angelo.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Rom. 10,17, quod «fides est ex auditu». Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicae conditionis aut humanae: non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine neque in angelo.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere». Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

Respondeo dicendum quod quidam [4] dicunt quod in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit *fides*, propter *manifestam* contemplationem quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit «argumentum non apparentium», secundum Apostolum (Heb. 11,1); et «per fidem credantur ea quae non videntur», ut Augustinus dicit [5]: illa sola manifestatio

de San Víctor en sus "Sentencias" que "el hombre—en el primer estado—conocía a su Creador, no con el conocimiento que se adquiere de fuera por el oído, sino con el que es suministrado interiormente por la inspiración; no como Dios, ausente ahora de los creyentes, es buscado por la fe, sino como es más manifiestamente captado por la presencia de la contemplación". Luego ni el hombre ni el ángel en su primer estado tuvieron fe.

2. El conocimiento de la fe es enigmático y oscuro, según dice el Apóstol: "Ahora vemos por un espejo y oscuramente". Mas en el primer estado no había oscuridad alguna ni en el hombre ni en el ángel, ya que la oscuridad es pena del pecado. Luego en el primer estado no fué posible la fe en el hombre y en el ángel.

3. Dice el Apóstol que "la fe se adquiere por el oído". Esto no era posible en el primer estado de la naturaleza angélica o humana, pues el oído no recibía información de nadie. Luego en aquel estado no se daba la fe ni en el hombre ni en el ángel.

Por otra parte, escribe el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe". Ahora bien, el ángel y el hombre en su primera existencia se hallaban en estado de caminar hacia Dios. Luego necesitaban de la fe.

Respuesta. Algunos dicen que en el ángel antes de la confirmación en gracia y de la caída, y en el hombre antes del pecado, no existía la fe debido a la contemplación manifiesta que poseían de las cosas divinas. Pero, siendo la fe, según San Pablo, "argumento de las cosas ocultas" y, según dice San Agustín, "por la fe creemos lo que no vemos", sólo

[3] *De sacram.* l.1 p.6 c.14: ML 176,271.
[4] HUGO DE S. VICTORE, l.c. nt.3; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.63 membr.1 a.2,3; BONAVENTURA, *Sent.* 3 d.23 a.2 q.3.—Cf. MAGISTRUM *Sent.* 4 d.1 c.3.
[5] *In Io.* tr.40,7,9: ML 35,1690.1837: *Quaest. Evang.* l.2 q.39 super Lc. 17,5: ML 35,1352.

aquella claridad excluye la fe que hace visto el objeto principal de la misma. El objeto principal de la fe es la verdad primera, cuya visión nos beatifica y suplanta a la fe. Por consiguiente, no habiendo poseído, ni el ángel antes de su confirmación ni el hombre antes del pecado, la bienaventuranza, que es dada por la visión de Dios en su esencia, es claro que no tuvieron un conocimiento manifiesto de Dios que excluyera la fe. De ahí que el no haber tenido fe no pudo ser por otra cosa sino por desconocer en absoluto aquello sobre que versa la fe. Si el hombre y el ángel —como defienden algunos—hubieran sido creados en estado de naturaleza pura, acaso podría sostenerse que no existió fe en el ángel antes de la confirmación y en el hombre antes del pecado. El conocimiento de la fe, en efecto, está sobre el conocimiento natural de Dios tanto del hombre como del ángel. Mas ya se ha probado en la Primera Parte que el hombre y el ángel han sido creados con el don de la gracia, por lo que es necesario afirmar que, mediante la gracia recibida y aún no confirmada, existía en ellos cierta incoación de la bienaventuranza esperada; y esta incoación, según antes se dijo, se verifica en la voluntad por la esperanza y la caridad y en el entendimiento por la fe. En consecuencia, es menester afirmar que el ángel antes de la confirmación, e igualmente el hombre antes del pecado, poseyeron la fe.

Con todo, se ha de tener en cuenta que en el objeto de la fe hay algo cuasi formal, la verdad primera, que está sobre todo conocimiento natural de la criatura, y algo material, aquello a lo que asentimos adhiriéndonos a la verdad primera. En cuanto al primer elemento, la fe es común a todos los que tienen conocimiento de Dios, no han alcanzado la bienaventuranza y están adheridos a la verdad primera. Mas, en cuanto a

excludit fidei rationem per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum igitur angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, non habuit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur; manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit nisi quod penitus ei erat ignotum illud de quo est fides. Etsi homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam [1] dicunt, forte posset teneri quod fides non fuit in angelo ante confirmationem nec in homine ante peccatum: cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in Primo (q.62 a.3; q.95 a.1) iam diximus quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis: quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (q.4 a.7). Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confirmationem habuerat fidem, et similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati. Sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est (q.1 a.5). Et se-

[1] Cf. BONAVENTURA, *Sent.* 2 d.29 a.2 q.2.

cundum hoc etiam potest dici quod angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

lo materialmente creído, hay verdades que por unos son creídas y por otros claramente sabidas aun en el presente estado, como consta por lo dicho. En este sentido puede también afirmarse que el ángel antes de la confirmación y el hombre antes del pecado conocieron con claridad ciertas verdades sobre los misterios divinos que ahora no podemos conocer si no es creyendo.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis non habeant, tamen potest dici quod contemplatio quae tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum. Sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam, magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quaereretur Deus absens sicut a nobis quaeritur. Erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis: licet nec eis esset ita praesens sicut est beatis per lumen gloriae.

Soluciones. 1. Aunque las palabras de Hugo de San Víctor sean de un maestro y no tengan más autoridad, se ha de responder, no obstante, que la contemplación que hace innecesaria la fe es la contemplación de la patria, la cual proporciona la visión de la verdad sobrenatural en su esencia. Mas el ángel antes de la confirmación y el hombre antes del pecado no tuvieron tal contemplación. La de ellos era, sin embargo, contemplación más elevada que la nuestra, por la que, acercándose más a Dios, podían conocer con manifiesta luz y mucho más que nosotros de los efectos y misterios divinos. No se daba, pues, en ellos la fe que les moviera a buscar a Dios ausente, como le buscamos nosotros, pues les era más presente por la luz de la sabiduría que a nosotros, si bien no tanto como lo está para los bienaventurados por la luz de la gloria.

Ad secundum dicendum quod in statu primae conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpae vel poenae. Inerat tamen intellectui hominis et angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis. Et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

2. En el primer estado del hombre y del ángel no existía la oscuridad de la culpa y de la pena. Había en sus entendimientos, sin embargo, cierta oscuridad natural, en cuanto que toda criatura es tinieblas comparada con la inmensidad de la luz divina, y esta oscuridad basta para lo esencial de la fe.

Ad tertium dicendum quod in statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante: sicut et prophetae audiebant, secundum illud Ps. 84,9: «Audiam quid loquatur in me Dominus Deus».

3. En el primer estado no se daba audición exterior respecto de la palabra de otro hombre, sino interior respecto de la inspiración de Dios, como oían los profetas, según se dice en el salmo: "Oiré lo que habla dentro de mí Dios, el Señor".

ARTICULO 2

Utrum in daemonibus sit fides [a]

Si los demonios tienen fe

Dificultades. Parece que los demonios no tienen fe.

1. Dice San Agustín: "La fe consiste en la voluntad de los que creen". Mas esta voluntad es buena porque quiere creer en Dios. Por lo tanto, como en los demonios no se da voluntad deliberada buena, según se dijo en la Primera Parte, en los demonios no existe la fe.

2. La fe es un don de la gracia divina, según el Apóstol: "De gracia habéis sido salvados por la fe, pues es don de Dios". Y los demonios perdieron por el pecado los dones gratuitos, como afirma la Glosa sobre las palabras de Oseas: "Se van tras otros dioses y se deleitan con las tortas de pasas". Luego la fe no quedó en los demonios después del pecado.

3. La infidelidad parece ser el más grave de los pecados, según enseña San Agustín comentando a San Juan: "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado". Mas entre los hombres se da el pecado de infidelidad. Por consiguiente, si existiese fe en los demonios, el pecado de algunos hombres sería mayor que el de los demonios, lo que parece ser incongruente, y, por lo tanto, en los demonios no existe la fe.

Por otra parte, leemos en Santiago: "Los demonios creen y tiemblan".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in daemonibus non sit fides.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De praed. sanct.» [1] **quod «fides consistit in credentium voluntate». Haec autem voluntas bona est qua quis vult credere Deo. Cum igitur in daemonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in Primo dictum est (q.64 a.2 ad 5), videtur quod in daemonibus non sit fides.**

2. Praeterea, fides est quoddam donum divinae grátiae: secundum illud Eph. 2,8: «Gratia estis salvati per fidem: donum enim Dei est». Sed daemones dona gratuita amiserunt per peccatum: ut dicitur in Glossa [2]**, super illud Os. 3,1, «Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum». Ergo fides in daemonibus post peccatum non remansit.**

3. Praeterea, infidelitas videtur esse gravius inter peccata: ut patet per Augustinum [3]**, super illud Io. 15,22: «Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo». Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si igitur fides esset in daemonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato daemonum. Quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides in daemonibus.**

Sed contra est quod dicitur Iac. 2,19: «Daemones credunt et contremiscunt».

---

[a] Infra q.18 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.23 q.3 a.3 q.ª1; d.26 q.2 a.5 q.ª4 ad 2; *De verit.* q.14 a.9 ad 4.

[1] C.5: ML 44,968.

[2] *Ordin.*; HIERONYMUS, *In Osee* super 3,1: ML 25,883.

[3] *In Io.* tr.89 super 15,22: ML 35,1856.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [10] dictum est, intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum: et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicitur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae esse a Deo; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia. Et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum quod fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides quae est in daemonibus non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum daemonibus displicet quod

Respuesta. El entendimiento del creyente asiente a la cosa creída no porque la contemple en sí misma o reduciéndola a los primeros principios, en sí evidentes, sino por imperio de la voluntad. La moción del entendimiento por la voluntad a asentir puede realizarse de dos modos. Uno es por la tendencia de la voluntad al bien; el acto de creer así producido es laudable. Otro, porque el entendimiento es convencido a estimar que se debe creer lo que se dice, aunque no sea verdad evidente. Si un profeta, por ejemplo, anunciase en nombre del Señor un hecho futuro y recurriese al milagro, resucitando a un muerto, el entendimiento de quien lo presencia se vería obligado a reconocer manifiestamente que ese hecho es anunciado por Dios, que no miente. No obstante, eso que se predice puede no ser evidente en sí, por lo que no queda eliminada la fe. Se debe decir, pues, que en los fieles de Cristo se alaba su fe en el primer sentido; mas en los demonios no se da la fe sino en el segundo modo. Ven, en efecto, muchas señales manifiestas del origen divino de la doctrina de la Iglesia, aunque ellos no vean las verdades que la Iglesia enseña, como el ser de Dios trino y uno, y otras semejantes.

Soluciones. 1. La fe de los demonios es en cierto modo coaccionada por la evidencia de los signos. Por lo tanto, su fe no revierte en alabanza de la voluntad de los mismos.

2. La fe, que es don de la gracia, aunque sea informe, inclina al hombre a creer por cierto amor al bien. De ahí que la fe de los demonios no es don de la gracia, sino que más bien son obligados a creer por la perspicacia natural de su entendimiento.

3. Es justamente lo que desagrada a los demonios, que los signos de

[10] Q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1.2.

la fe sean tan evidentes, que se vean forzados a creer. El hecho, pues, de que crean, en nada disminuye su malicia.

signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur. Et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULO 3

Utrum haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis [a]

Si el hereje que rechaza un artículo de la fe puede tener fe informe de los otros artículos

Dificultades. Parece que el hereje que rechaza un artículo de la fe puede tener fe informe de los otros artículos.

1. El entendimiento natural del hereje no es más potente que el entendimiento del católico. Mas el entendimiento del católico, para creer cualquier artículo de fe, necesita la ayuda del don de la fe. Luego el hereje no puede creer algunos artículos sin el don de la fe informe.

2. Así como bajo la fe se contienen muchos artículos, también bajo la ciencia—por ejemplo, la geometría—se contienen muchas conclusiones. Y el hombre puede tener la ciencia geométrica respecto de algunas conclusiones, ignorando las restantes. Luego también puede tener fe de algunos de los artículos, sin creer en los demás.

3. El hombre lo mismo obedece a Dios creyendo que cumpliendo sus preceptos. Pero el hombre puede ser obediente respecto de unos mandatos y no respecto de otros. Luego puede tener fe en algunos artículos sin tenerla en otros.

Por otra parte, rechazar un artículo se opone a la fe, como el pecado mortal contraría a la caridad. Mas la caridad no permanece en el hombre después de un solo pecado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis.

1. Non enim intellectus naturalis haeretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indigot adiuvari, ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec haeretici aliquos articulos credere possint sine dono fidei informis.

2. Praeterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multae conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriae circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Praeterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quaedam mandata et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.3 q.ª2; *De verit.* q.14 a.10 a.10; *De virtut.* q.2 a.13 ad 6; *Quodl.* 6 q.4.

postquam discredit unum articulum fidei.

Respondeo dicendum quod haereticus qui discredit unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatae neque informis. Cuius ratio est quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem. Sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum.

Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae (si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans). Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei:

mortal. Luego ni la fe después de rechazar un solo artículo de ella.

Respuesta. El hereje que rechaza un artículo de fe no tiene el hábito ni de fe formada ni de fe informe. La razón está en que la especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, quitada la cual, la especie del hábito desaparece. Y el objeto formal de la fe es la verdad primera, manifestada en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia. Por lo tanto, quien no se conforma ni se adhiere, como a regla infalible y divina, a la doctrina de la Iglesia, que procede de la verdad primera, manifestada en las Escrituras, no posee el hábito de la fe, sino que las cosas de fe las retiene por otro medio diferente. Como el que tiene en su mente una conclusión sin conocer el medio de su demostración es claro que no posee la ciencia de la misma, sino tan sólo opinión.

Y es evidente que quien presta su adhesión a la doctrina de la Iglesia, como regla infalible, asiente a cuanto ella enseña. De lo contrario, si de las cosas que sostiene la Iglesia admite unas y otras las rechaza libremente, entonces no da su adhesión a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, sino a su propia voluntad. Por lo tanto, el hereje que pertinazmente rechaza un artículo no se halla dispuesto para seguir en todo la doctrina de la Iglesia (no sería hereje, sino sólo un equivocado si no lo hiciera con pertinacia). Queda, pues, manifiesto que el hereje que niega un solo artículo no tiene fe de los otros, sino únicamente opinión según su propia voluntad.

Soluciones. 1. Los otros artículos de la fe sobre los que no yerra el hereje, no los acepta del mismo modo que el creyente, es decir, por adhesión absoluta a la verdad primera, para lo que se necesita la ayuda

del hábito de la fe. Asiente a ellos por su propia voluntad y su propio juicio.

2. En las diversas conclusiones de una misma ciencia existen medios distintos de demostración, de los que unos pueden conocerse sin los otros. Por eso el hombre puede conocer unas conclusiones de una ciencia, ignorando las demás. Pero a todos los artículos revelados asiente la fe por un único medio, cual es la verdad primera, como se nos propone en las Escrituras interpretadas según la sana doctrina de la Iglesia. Por lo tanto, quien se aparta de este medio pierde totalmente la fe.

3. Los diversos preceptos de la ley pueden referirse, bien a los diversos motivos próximos, y de esta forma pueden observarse unos sin los otros; o bien al motivo único primero, que es obedecer a Dios perfectamente, y de éste se aparta todo el que traspasa un solo precepto, según las palabras de Santiago: "Quien quebranta un solo precepto viene a ser reo de todos".

sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio.

Ad secundum dicendum quod in diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum quod diversa praecepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima: et sic unum sine alio servari potest. Vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo: a quo decidit quicumque unum praeceptum transgreditur, secundum illud Iac. 2,10: «Qui offendit in uno factus est omnium reus».

ARTICULO 4

Utrum fides possit esse maior in uno quam in alio [a]

Si la fe puede ser en uno mayor que en otro

Dificultades. Parece que la fe no puede ser en uno mayor que en otro.

1. La magnitud de un hábito se aprecia por orden al objeto. Ahora bien, el que tiene la fe cree todo lo que ella enseña, pues quien rechaza una sola verdad de la fe, la pierde totalmente, como se ha probado. Luego parece que la fe no puede ser mayor en uno que en otro.

2. Lo que está en la cumbre de la perfección no es susceptible de más ni de menos. Pero el motivo formal de la fe está en lo sumo, pues

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

1. Quantitas enim habitus attenditur secundum obiecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quae sunt fidei: quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut supra dictum est (a.3). Ergo videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

2. Praeterea, ea quae sunt in summo non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo: requiritur enim ad fidem quod homo inhaereat primae ve-

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.1.

ritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

3. Praeterea, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali: eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitae cognitionis, ut ex dictis (q.1 a.7) patet. Sed intellectus principiorum aequaliter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides aequaliter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur malus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum: dicit enim Dominus Petro, Mt. 14,31: «Modicae fidei, quare dubitasti?» et mulieri dixit, Mt. 15,28: «Mulier, magna est fides tua». Ergo fides potest esse maior in uno quam in alio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.52 a.1,2; q.112 a.4), quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo, ex obiecto; alio modo, secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari: uno modo, secundum formalem rationem; alio modo, secundum ea quae materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est (q.1 a.1). Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est (q.4 a.6). Sed ea quae materialiter credenda proponuntur sunt plura: et possunt accipi vel magis vel minus explicite. Et secundum hoc potest unus homo plura explicita credere quam alius. Et sic in uno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explicationem.

Si vero consideretur fides secundum participationem subiec-

se requiere para ella que el hombre se adhiera a la verdad primera sobre toda otra verdad. Luego la fe no es susceptible de más o menos.

3. La fe se comporta respecto del conocimiento infuso como el entendimiento de los principios respecto del conocimiento natural, pues los artículos de la fe son los primeros principios de este conocimiento superior, según queda dicho. Ahora bien, el entendimiento de los principios se halla igualmente en todos los hombres. Luego también la fe se encuentra de modo igual en todos los fieles.

Por otra parte, donde se encuentra lo poco y lo mucho, también puede darse lo más y lo menos. Pero en la fe se da lo poco y lo mucho, como consta por las palabras del Señor a San Pedro: "Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?"; y a la mujer de que habla San Mateo: "¡Oh mujer!, grande es tu fe". Luego la fe puede ser mayor en uno que en otro.

Respuesta. La magnitud del hábito puede considerarse bajo dos aspectos. Uno, por parte del objeto; otro, según su participación en el sujeto. A su vez, el objeto de la fe ofrece una consideración doble: según su razón formal o atendiendo materialmente a las cosas que se creen. El objeto formal de la fe es único y simple, es decir, la verdad primera, según se dijo antes. Por este aspecto, la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es una específicamente en todos, como ya se ha dicho. Mas las verdades que como materia se proponen son muchas, y pueden ser creídas más o menos explícitamente. De esta suerte puede un hombre creer más verdades explícitas que otro, y por eso puede en uno haber mayor fe conforme a una mayor explicación de la misma.

Considerada la fe según su participación en el sujeto, puede esta

acontecer doblemente, en cuanto que el acto de la fe procede del entendimiento o de la voluntad, como está dicho. Por consiguiente, puede ser en uno la fe mayor por parte del entendimiento, a causa de su mayor certidumbre y firmeza, y por parte de la voluntad, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza.

Soluciones. 1. El que obstinadamente rechaza una verdad de fe no posee el hábito de la fe, como lo posee quien no cree explícitamente todas las verdades, pero se halla dispuesto a creerlas. Y así, por parte del objeto, uno tiene mayor fe que otro en cuanto que cree más verdades explícitas que él, según se ha dicho.

2. De esencia de la fe es preferir la verdad primera a todas las demás. Pero, entre todos los que así la estiman, unos se someten a ella con mayor certeza y sumisión que otros. De esta forma, la fe es mayor en uno que en otro.

3. El entendimiento de los principios es privativo de la naturaleza humana, y se encuentra igual en todos. Mas la fe es obra del don de la gracia, que no se halla en todos en igual grado, como se ha probado. No es, pues, la misma razón.—Sin embargo, unos conocen mejor que otros las virtualidades de los principios, debido a la mayor capacidad de su entendimiento.

til, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra [11] dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem: alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quae sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite omnia credit, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte obiecti unus habet maiorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus praeferatur. Sed tamen eorum qui eam omnibus praeferunt quidam certius et devotius se ei subiiciunt quam alii. Et secundum hoc fides est maior in uno quam in alio.

Ad tertium dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus, ut supra dictum est (1-2 q.112 a.4). Unde non est eadem ratio.—Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius.

[11] A.2; q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1.2.

CAUSA SOBRENATURAL DE LA FE

La causa considerada en esta cuestión se entiende la *causa eficiente de la fe*. El problema entonces equivale a preguntar sobre el *carácter infuso y sobrenatural* de la misma, pues si la fe tiene un origen infuso y divino, ello se debe a su sobrenaturalidad, a que es un don elevado sobre toda facultad de la naturaleza.

La sobrenaturalidad de la fe ya se ha estudiado y probado en la cuestión general del acto de creer, tanto del asentimiento inteléctual como de la moción voluntaria. Además, en el tratado general de las virtudes hemos expuesto la doctrina sobre la existencia de las tres virtudes teologales como dones sobrenaturales, la naturaleza de las virtudes *per se* infusas y su distinción de las adquiridas [1].

Completaremos un poco lo ya dicho en esos lugares, pues el Angélico extiende el tema a todos los aspectos de la sobrenaturalidad de la fe, máxime a la virtud.

1.º La fe teologal necesariamente viene de Dios, no sólo en cuanto al objeto, por la revelación sobrenatural de los misterios a creer, sino también en cuanto al hábito interno o virtud que es infusa, y en cuanto al auxilio actual necesario para el asentimiento de fe, que es por la moción interior de la gracia.

Así se condensan todos los aspectos de la sobrenaturalidad y origen infuso de la fe. Bajo esa triple dimensión, es de *fe definida* esta verdad de la causa divina de la fe y su condición sobrenatural. Respecto de lo primero, o el objeto, el *magisterio de la Iglesia* culmina en las solemnes definiciones del concilio Vaticano, contra los racionalistas, sobre la existencia de los misterios sobrenaturales, indemostrables por la humana razón y que han sido revelados (D 1795), y sobre el origen divino de toda la doctrina y revelación cristianas propuestas a creer (D 1785 1813) y en la condenación de los modernistas (D 2078).

En cuanto al acto mismo de creer, adujimos en la cuestión segunda los documentos del magisterio que proclaman que el acto de creer es *un don de Dios* producido por su gracia, que mueve el entendimiento y voluntad al asentimiento afectuoso de las verdades divinas *sicut oportet ad salutem*, con acto saludable para la vida eterna.

Baste indicar los documentos que se refieren a *la virtud de la fe como don habitual*. Inocencio III declaraba como verdad probable la infusión de la fe y la caridad, *como hábitos*, a los párvulos por el bautismo (D 410). El concilio Vienense aprueba y hace suya esta misma sentencia como la más probable (D 483). De modo definitivo, el concilio de Trento enseñaba cómo la fe, esperanza y caridad son reci-

[1] 1-2 q.62 a.2; q.62 a.4. Cf. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954) p.315ss.343ss.

bidas en el alma, al ser justificada, como dones infusos que integran la misma justicia que se recibe, se insertan en el alma y permanecen inherentes en ella como la misma gracia (D 800 821). Y más aún, el concilio Vaticano definía la fe como *virtud sobrenatural* (D 1789), y proclamaba que «*la misma fe en sí, aunque no sea operante por la caridad, es un don de Dios* y produce su acto como obra saludable» (D 1791).

Antes también expusimos *la enseñanza de la Sagrada Escritura* a este respecto, en la que aparece siempre la fe *como un don de Dios*, pues *nadie puede creer sin que le fuere esto concedido por el Padre, como pronunciaba el Señor* (Io. 6,44; 10,27), y, según expresaba San Pablo, «*de gracia*» *hemos sido salvados por la fe, y esto no viene de nosotros, sino que es don de Dios* (Eph. 2,8).

Es característica la *argumentación* dada por el Angélico para probar la necesidad de una causa divina del don sobrenatural de la fe: Porque *todas las otras causas* exteriores, o naturales, que concurren a creer son *insuficientes*. Los milagros y la predicación exterior no bastan de por sí, ya que, ante los mismos signos de la revelación y milagros, unos creen y otros no. Estos se comportan como *causas exteriores inductivas* de la fe, según se ha valorado antes al hablar de la función de los motivos de credibilidad. Es, pues, necesaria alguna *causa interior suficiente*, que no pueden ser las solas facultades humanas o el libre albedrío. Y es que *el hombre se eleva sobre su naturaleza* para creer, sin duda alguna por la transcendencia del objeto sobrenatural al que debe asentir. Es, pues, necesario que un principio interior sobrenatural, un *don de la gracia, sea infundido* por Dios para el asentimiento de fe.

De este argumento y de la doctrina general de la gracia se desprende que el principio exterior, o la causa divina, debe actuar no sólo para la infusión del hábito, sino también para que este don de la fe se actualice y produzca el acto. Son las gracias actuales de iluminación e inspiración, necesarias para mover al asentimiento de fe. Esta gracia actual elevante, sin el hábito previo, es suficiente para producir el primer acto de fe, y también en la hipótesis, no admisible, de que Dios moviera a los actos teologales sin infundir los hábitos correspondientes que muevan de un modo connatural a ellos.

2.º También la fe informe es un don infuso de Dios.

De nuevo se insiste en esta otra aserción del a.2 para quitar toda duda sobre la causa sobrenatural aún de la fe informe. Es doctrina *cierta en la fe* si se refiere al hábito, y de *fe definida* respecto del acto de fe informe. Las definiciones del concilio de Orange sobre la necesidad de la gracia para todo acto de fe o comienzo del mismo, se refieren a cualquiera fe saludable, incluyendo ciertamente la fe informe (D 178-180). Se han condenado más tarde proposiciones jansenistas (D 1302) y de Quesnel (D 1401-1407) que negaban la existencia de esta sola fe informe sin la caridad. Y, por fin, el concilio Vaticano, aparte de la declaración sobre la fe informe como don habitual (D 1791), define, contra los hermesianos, que «la gracia es necesaria para todo acto de fe divina, no sólo para la fe viva» (D 1814).

Es *consecuencia inmediata* de la doctrina expuesta antes que la fe informe no se distingue esencialmente de la fe formada, sino que es el mismo hábito de fe. Si la fe formada es don infuso de Dios, eviden-

temente también lo será la informe, que es la misma realidad. En este sentido insiste aquí, arguyendo el Aquinate que la «informidad» de la fe, entendida como una *privación* defectuosa, *no pertenece a la esencia o especie de la fe* misma, sino que sólo expresa la falta de la caridad, de la forma extrínseca de la fe. Por eso, Dios, al causar la fe esencialmente tal, no es causa de la informidad o de privación alguna, como el que ha hecho un cuerpo transparente no es causa de la obscuridad que ahora tiene.

Todo ello indica que Dios *puede infundir*, e infunde a veces, el don habitual de fe sola o informe sin infundir la gracia y demás virtudes, «sanando a un alma de la infidelidad y de que cese de hacer este pecado, sin otorgarle aún el perdón de los pecados ni de ese mismo». Así lo afirma el Santo (a.2 ad 3), y ya vimos que era doctrina seguida por los teólogos tomistas contra la corriente de muchos modernos en pos de Lugo [2]. Dios puede infundir el don de la fe sin la gracia antes del bautismo o en el mismo bautismo, junto con el carácter, a los que creen en la verdad cristiana y, sin embargo, conservan una disposición mala al pecado grave. No hay obstáculo a que éstos reciban la gracia actual para creer, puesto que el acto de fe dispone inmediatamente a la infusión del hábito y brota ya de él. Así, pues, Dios, que puede conservar al alma creyente con el hábito de fe sin la gracia, puede también infundir esta misma fe en el pecador sin la justificación.

Vemos que el proceso seguido por Santo Tomás para probar la *sobrenaturalidad intrínseca, o substancial, de la fe*, es bien lógico y es el mismo empleado siempre por él: el objeto de la fe es sobrenatural, son los misterios sobrenaturales de la revelación cristiana. Para alcanzarlos en sí mismos, en su razón propia sobrenatural, las facultades del hombre han de *elevarse* sobre su propia naturaleza. Necesita, pues, de hábitos infusos y gracia sobrenatural para poner actos de fe divina, que son superiores a toda su virtualidad natural.

Así, pues, la sobrenaturalidad de actos y hábitos de fe cristiana es *intrínseca, o substancial*. Es producida por el principio infuso de la fe en el alma, pero *deriva* de la sobrenaturalidad de los objetos que debe captar la fe en sí mismos.

Pero esta explicación tan coherente ha sido negada por otras escuelas teológicas. En especial por la teoría de los primeros escolásticos, de Escoto y los nominalistas, sobre el *sobrenatural modal*, y por la corriente de la escuela suareciana.

El problema se plantea en su generalidad para todas las virtudes infusas y sus actos, y hemos expuesto la posición tomista en ese lugar [3]. Ello tiene una aplicación exacta a la fe. Pero hemos de hacer indicación sumaria de esta aplicación, pues justamente los antiguos discutían el tema en torno a la fe y a la caridad.

Escoto enseñaba que la fe teologal no es sobrenatural entitativamente, sino en *cuanto el modo*. La fe natural, o adquirida, puede también creer en los misterios sobrenaturales, y su acto no difiere específicamente de los de la fe infusa. Esta no añade al asentimiento natural sino un *modo* de mayor perfección, que es el modo de adhesión

---

[2] Véase *Tr. de los hábitos y virtudes en general* cit. p.325. Cf. BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.6 a.2 dub.1.

[3] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general* cit. p. 346ss; Id., *La teología del acto sobrenatural en la escuela de Salamanca:* CienTom 62 (1942) p.121-145; 63 (1942) p.7-24.

infalible o de mayor firmeza. Por ello no hay sino diferencia modal, no de especie y substancia, entre los actos y hábitos de la fe infusa y los de la fe adquirida [4].

Los teólogos modernos de la corriente suareciana, abandonando en esto a Suárez, que se adhirió con un cierto eclecticismo a la doctrina de Santo Tomás, han seguido la explicación de Molina, Lugo y Ripalda. Según ellos, los actos de la fe teologal se hacen sobrenaturales sólo por la *causa eficiente*—porque Dios concurre a producirlos con su gracia—, no por el objeto. Se llega así al concepto del *sobrenatural entitativo* sólo *ex parte causae efficientis*. Hábito y actos de fe infusa se distinguen y se elevan sobre los de fe adquirida en *especie física, o entitativa*, no por su *especie objetiva o psicológica*, porque el asentimiento de la infusa se verifica de igual manera—en su especie y substancia psíquica y en su modo de tender al objeto—que los actos de fe natural, no habiendo diferencia alguna en los motivos de creer [5].

Pero esta teoría parece a todas luces insuficiente. No cabe sino la explicación íntegra del *sobrenatural substancial de la fe* y de las demás virtudes, dada siempre por Santo Tomás y seguida por Suárez y los teólogos tomistas.

3. El hábito y actos de fe infusa son, intrínsecamente y en cuanto a la substancia, sobrenaturales, y se distinguen de los de fe adquirida no sólo en especie entitativa, sino por su especie objetiva o psicológica, derivando tal sobrenaturalidad primariamente de la sobrenaturalidad del objeto formal.

En efecto, la teoría de Escoto es, según parecer unánime, insostenible después de los documentos de los concilios Vienense, de Trento y el Vaticano, que hablan claramente de gracia sobrenatural y de dones *per se* infusos como necesarios constitutivos de la fe cristiana y del asentimiento sobrenatural del creyente [6].

La doctrina de Santo Tomás es la que explica plenamente las enseñanzas de la Iglesia. Y *su fundamento racional* estriba en la validez del principio universal y analítico: *las potencias, hábitos y actos se distinguen esencialmente y se especifican por sus objetos formales*. Mas el objeto de la fe es totalmente sobrenatural; es la deidad en sí, Verdad primera trascendente, y los misterios sobrenaturales escondidos en Dios. En consecuencia, dicho objeto no puede ser formalmente alcanzado sino por una adhesión intelectual-volitiva también sobrenatural, por lo que la sobrenaturalidad omnímoda del acto y hábito de la fe *radica* en su objeto.

El principio es analítico y, por lo tanto, inmutable. No es posible que el acto sea de una perfección trascendente a todo lo natural y que no alcance a la vez una razón objetiva también sobrenatural. Los teólogos suarecianos se afanan inútilmente en sostener que este principio no es válido también para distinguir actos y hábitos sobrenaturales de los naturales, cuando median entre ambos no sólo objetos de

---

[4] SCOTUS, *In I Sent.* prol. q.1 et dist.17 q.3 n.33; *In III Sent.* d.23 q.un. n.1-5.

[5] MOLINA, *Concordia* q.14 a.13 d.38; LUGO, *De fide* d.9 q.1; RIPALDA, *De ente supernaturali* disp.45; BILLOT, *De virtutibus infusis* (Romae 1922) p.35-101. Ultimamente defiende la misma tesis J. A. ALDAMA, *De virtutibus infusis:* BAC, SacTheolSumma (Madrid 1953) t.3 n.116.

[6] Véase, sobre todo entre los teólogos tomistas, el que con más vigor patrocina esta tesis, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia* (Torino 1957) ap.5 p.375-386; *De virtutibus theologicis*, cit. in q.6 a.1 p.227ss. et ap.2 p.544-550.

especie distinta, sino de género supremo y de orden. O que Santo Tomás no ha fundado el carácter sobrenatural de la fe en el objeto cuando en este lugar (a.1) deriva la necesidad del don infuso de la fe de la transcendencia de los objetos revelados; y cuando un poco antes (q.5 a.3) enunciaba, con mayor fuerza que en ninguno otro pasaje, el principio: «Species cuiuslibet actus dependet ex formali ratione obiecti qua sublata, species habitus remanere non potest».

También hemos valorado debidamente, al principio del tratado, la sobrenaturalidad del objeto formal y el motivo de la fe, inaccesibles a toda luz y conocimiento naturales. Por otra parte, antes dijimos que la apelación de los contrarios a la experiencia fenomenológica carece de base sólida. Los demonios o los herejes no captan formalmente, con la fe natural, los misterios sobrenaturales ni asienten en su propia razón transcendente y luz divina, sino sólo perciben *materialmente* y como en su corteza exterior lo divino en ellos.

CUESTION 6

(In duos articulos divisa)

De causa fidei

De la causa de la fe

Ha de tratarse ahora de la causa de la fe.

Sobre la cual se proponen dos puntos.

Primero: si la fe es infundida al hombre por Dios.

Segundo: si la fe informe es un don.

Deinde considerandum est de causa fidei (cf. q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum fides sit homini infusa a Deo.

Secundo: utrum fides informis sit donum.

ARTICULO 1

Utrum fides sit homini a Deo infusa *

Si la fe es infundida al hombre por Dios

Dificultades. Parece que la fe no es infundida por Dios.

1. Afirma San Agustín que "la ciencia engendra en nosotros la fe, la nutre, la defiende y la robustece". Mas todo lo que en nosotros engendra la ciencia, parece tener más de adquirido que de infuso. Luego la fe no parece proceder en nosotros de infusión divina.

2. Lo que el hombre obtiene viendo y oyendo parece ser adquirido por él. Ahora bien, el hombre llega a la fe viendo los milagros y oyendo la doctrina. Leemos, en efecto, en San Juan: "Conoció, pues, el padre que aquella misma era la hora en que Jesús le dijo: 'Tu hijo vive', y creyó él y toda su casa"; y en San Pablo: "La fe viene por el oído". Luego la fe es poseída por el hombre como algo adquirido.

3. Todo lo que depende de la voluntad del hombre puede ser adqui-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo.

1. Dicit enim Augustinus, XIV «De Trin.» [1], quod «per scientiam gignitur in nobis, fides, nutritur, defenditur et roboratur». Sed ea quae per scientiam in nobis gignuntur magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Praeterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam: dicitur enim Io. 4,53: «Cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus, Filius tuus vivit: et credidit ipse et domus eius tota»; et Rom. 10,17 dicitur quod «fides est ex auditu». Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Praeterea, illud quod consistit in hominis voluntate ab homi-

---

* 1 q.111 a.1 ad 1; *De verit.* q.18 a.1; *Cont. Gent.* 3,154; *Cont. err. graec.* c.30; *In Eph.* 2 lect.3.

[1] C.1: ML 42,1037.

ne potest acquiri. Sed «fides consistit in credentium voluntate»: ut Augustinus dicit, in libro «De praed. sanct.» [2] Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est quod dicitur ad Eph. 2,8-9: «Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis glorietur: Dei enim donum est».

Respondeo dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10,15: «Quomodo praedicabunt nisi mittantur?»

Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens: sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis: et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc

rido por él. Pero, según dice San Agustín, "la fe consiste en la voluntad de los que creen". Luego la fe puede ser adquirida por el hombre.

Por otra parte, se dice en San Pablo: "De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no viene de vosotros, para que nadie se glorie; es un don de Dios".

Respuesta. Para que se dé la fe se requieren dos cosas. Primera, la proposición de los objetos que se han de creer, y esto se requiere para que el hombre crea explícitamente algo. Segunda, el asentimiento del que cree a las cosas propuestas. En cuanto al primero de estos elementos, es necesario afirmar que la fe proviene de Dios. En efecto, las verdades de fe exceden la razón humana; no caen, pues, dentro de la contemplación del hombre si Dios no los revela. A unos, como a los apóstoles y a los profetas, les son revelados por Dios inmediatamente, y a otros les son propuestos por Dios mediante los predicadores de la fe por El enviados, según se dice: "¿Y cómo predicarán si no son enviados?"

En cuanto al segundo elemento, o el asentimiento del hombre a las verdades de fe, la causa es doble. Una inductiva exteriormente, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que le induce a la fe. Ninguno de estos motivos es causa suficiente, pues viendo un mismo milagro y oyendo la misma predicación, unos creen y otros no creen. Es, pues, necesario asignar otra causa interior que mueva a asentir interiormente a la verdad creída. Para los pelagianos, esa causa sería solamente el libre albedrío; por eso afirmaban que el comienzo de la fe está en nosotros, puesto que de nosotros depende el estar dispuestos a asentir a las verdades reveladas; y que su consumación viene de Dios,

[2] C.5: ML 44,968.

por quien nos son propuestas las verdades que debemos creer. Pero esto es falso, pues el hombre, para asentir a las verdades de fe, es elevado sobre su propia naturaleza, y ello no puede explicarse sin un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es Dios. Por lo tanto, la fe en cuanto al asentimiento, que es su acto principal, proviene de Dios, que mueve interiormente por la gracia.

Soluciones. 1. La fe es engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que la ciencia produce. Mas la causa principal y propia de la fe es la moción interior a asentir.

2. La objeción también arguye por la causa exterior que propone los objetos de fe o persuade a creer en ellos por la palabra o por los hechos.

3. El creer depende, ciertamente, de la voluntad del hombre; pero es necesario que la voluntad del hombre sea preparada por Dios mediante la gracia para que pueda ser elevada sobre la naturaleza, según se dijo.

est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.

Ad tertium dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit: sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est (in c).

ARTICULO 2

Utrum fides informis sit donum Dei [a]

Si la fe informe es don de Dios

Dificultades. Parece que la fe informe no es don de Dios.

1. Se dice en el Deuteronomio que "las obras de Dios son perfectas". Mas la fe informe es algo imperfecto. Luego la fe informe no es obra de Dios.

2. Se llama deforme a un acto porque carece de su forma debida. Igualmente debe llamarse a la fe informe por carecer de su debida forma. Mas el acto deforme del pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei.

1. Dicitur enim Deut. 32,4, quod «Dei perfecta sunt opera». Fides autem informis est quiddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Praeterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a

[a] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.2.

Deo, ut supra dictum est (1-2 q.79 a.2). Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Praeterea, quaecumque Deus sanat totaliter sanat: dicitur enim Io. 7,23: «Si circumcisionem accipit homo in sabbato ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato». Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis.

—según se dijo—no proviene de Dios; luego tampoco la fe informe.

3. Lo que Dios sana queda todo entero curado, pues dice el Señor: "Si un hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés, ¿por qué os irritáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado?" Mas por la fe sana el hombre de la infidelidad. Por consiguiente, quien recibe de Dios el don de la fe es sanado a un tiempo de todos los pecados. Esto no es posible, si no es por la fe formada. Luego solamente la fe formada, y no la informe, es don de Dios.

Sed contra est quod quaedam Glossa [1] dicit, I ad Cor. 13,2, quod «fides quae est sine caritate est donum Dei». Sed fides quae est sine caritate est fides informis. Ergo fides informis est donum Dei.

Por otra parte, afirma la Glosa que "la fe que se da sin la caridad es don de Dios". Esta fe sin la caridad es una fe informe; luego la fe informe es don de Dios.

Respondeo dicendum quod informitas privatio quaedam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei; quandoque autem non, sed supervenit rei iam habenti propriam speciem. Sicut privatio debitae commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius aegritudinis: tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed supervenit. Quia igitur cum assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius secundum quod in propria specie existit, ideo quod non est causa privationis non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut existens de ratione speciei ipsius: non enim potest dici causa aegritudinis quod non est causa distemperantiae humorum. Potest tamen aliquid dici esse causa diaphani quamvis non sit causa obscuritatis, quae non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei: cum fides dicatur informis propter de-

Respuesta. La deformidad es una privación. Y la privación algunas veces es de la esencia de la especie, y otras, en cambio, sobreviene al ser ya constituído; así, la privación de la debida proporción de los humores es constitutiva de la enfermedad; mas la oscuridad no es de esencia de lo diáfano, sino que le sobreviene. Cuando se determina la causa de un ser, se entiende que se trata de la causa del mismo en cuanto constituído en su propia especie. Por eso lo que no es causa de la privación tampoco puede decirse causa del ser a quien afecta la privación, como si fuera de su esencia específica; no se puede, en efecto, llamar causa de la enfermedad lo que no es causa de la destemplanza de los humores, mientras un agente puede ser causa de lo diáfano sin serlo de la oscuridad, pues ésta no es de esencia de lo diáfano. Ahora bien, la informidad de la fe no pertenece a su especie, pues la fe se dice informe por defecto de una forma exterior, según se

[1] Cf. MAGISTR. *Sent.* 3 d.23 c.4.

ha dicho. Por lo tanto, es causa de la fe informe lo que es causa de la fe en sí misma, que, como se dijo, es Dios. En consecuencia, la fe informe es un don de Dios.

Soluciones. 1. La fe informe, aunque no sea en absoluto perfecta con la perfección de virtud, es, no obstante, perfecta con cierta perfección que basta para lo esencial de la fe.

2. La deformidad de un acto es específica al mismo, tomado como acción moral, según queda dicho. Es, en efecto, deforme un acto por la privación de su forma intrínseca, consistente en la debida proporción de sus circunstancias. Por lo tanto, no puede considerarse a Dios causa del acto deforme, pues no es causa de la deformidad, aunque sí lo sea del acto como tal.

Puede también afirmarse que la deformidad no implica solamente privación de la forma debida, sino también una disposición contraria; de suerte que la deformidad es a la acción lo que la falsedad a la fe. Y así como no procede de Dios la deformidad, tampoco la fe falsa. La fe informe, por consiguiente, procede de Dios como las acciones que son buenas en sí, aunque no estén informadas por la caridad, como sucede de ordinario en los pecadores.

3. El que recibe de Dios la fe sin la caridad no queda totalmente sanado de la infidelidad, pues permanece sin borrar la culpa de la misma; queda sólo sano parcialmente, en cuanto cesa en él ese pecado. Ocurre, en efecto, con frecuencia que desista uno, con el auxilio de Dios, de cometer un pecado, y que siga en otros pecados por propia iniquidad. Es así como da Dios al hombre algunas veces la fe sin el don de la caridad, como también concede a otros sin la caridad el don de profecía o similares.

[4] 1 q.48 a.1 ad 2; 1-2 q.18 a.5.

foctum cuiusdam exterioris formae, sicut dictum est (q.4 a.4; cf. a.3 ad 2). Et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictae. Hoc autem est Deus, ut dictum est (a.1). Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quae sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra [4] dictum est: dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis: licet sit causa actus inquantum est actus.

Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit.

Ad tertium dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis: sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc modum datur aliquando a Deo homini quod credat, non tamen datur ei caritatis donum: sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiae vel aliquid simile.

EFECTOS DE LA FE

El plan sistemático seguido lleva al Angélico a crear esta breve cuestión sobre *los efectos de la fe*. Su guía inmediato en ella es la Sagrada Escritura, en cuyos textos ha encontrado una cierta atribución de los dos efectos que va a analizar. Santo Tomás da así muestras de una gran sobriedad teológica, y no trata de inventar nuevas teorías en materias de fe, sino trata de explicar lo que encuentra expresado en los textos sagrados o en la tradición patrística y teológica.

1.º EL TEMOR, EFECTO DE LA FE.—En el proceso del alma hacia Dios, o justificación, que se inicia por la fe, no se podría encontrar otro efecto más inmediato que este del temor, uno de los actos o afectos del alma que primeramente disponen a la gracia, pues *el temor de Dios es el principio de la sabiduría* (Ps. 110,10).

1.º La fe informe es causa del primer temor, que es el servil, y la fe formada lo es del temor filial.

Se encuentra atribuído a la fe en el texto de la Epístola de Santiago (2,19): *También los demonios creen y tiemblan*. En la liturgia, prefacio de la misa, se dice también que «se estremecen las potestades» angélicas. Con mayor razón causará en los hombres el conocimiento de los misterios de fe, de los grandes castigos que Dios puede infligir y con que amenaza en la otra vida, de los mismos males del pecado y sus consecuencias, un temor saludable.

La fe informe causará el temor imperfecto, o *servil*, que es temor de los castigos divinos, y la fe formada, el *temor filial*, o temor de la separación de Dios por el pecado, con las consecuencias que puede traer de los castigos eternos. *El temor reverencial*—ese estremecerse de los ángeles ante el poder inmenso y majestad del Altísimo—se incluye en dicho temor filial en su estado más puro, o como queda en el cielo. Este temor es, no obstante, efecto de la fe perfeccionada por la caridad o de la caridad con la visión divina, porque permanece también, en su forma perfecta, en la gloria.

2.º La fe es también causa de la esperanza en la misma línea en que es del temor.

Aunque no se hace de ello afirmación directa, se reconoce expresamente (ad 2) que la fe causa también la esperanza y dispone directamente a ella. Y esto en la misma línea de causalidad que para el temor de Dios, es decir, en el plano de causalidad final, o a través del conocimiento. Por la fe conocemos, en efecto, no sólo los males y castigos que podemos temer de Dios, sino los bienes eternos que

Dios prepara y promete a los suyos. Este conocimiento ha de mover directamente a la esperanza. La fe tendrá ese efecto saludable de continuar el movimiento hacia Dios, disponiendo ante todo a la esperanza.

2.º La pureza de corazón.—Es el otro efecto señalado, y que puede formularse así:

La fe es el primer principio de la pureza de corazón. Este efecto era señalado por San Pedro (Act. 15,9): *Purificando por la fe sus corazones.* El texto tiene un sentido general y comprende toda purificación que alcanza el que recibe la fe y es justificado. Por eso, el Angélico debe matizar: la fe, como comienzo de la justificación, es también el principio de toda la purificación del alma, consistente en que el hombre se desprende del amor de las cosas temporales, que le manchan e impurifican, y, elevándose sobre sí mismo, asciende hacia Dios, fuente de toda pureza; pues el hombre se purifica por la unión con lo superior y divino.

La fe por sí misma ya *elimina la impureza del error* respecto de las cosas divinas. Y la fe viva, informada por la caridad, es causa de toda purificación, porque destruye el pecado (ad 2). Pureza de corazón que se irá acrecentando a medida que el hombre vaya creciendo en la gracia y en la fe ilustrada, máxime por el instrumento de los dones divinos en las purificaciones místicas.

3.º Efectos generales de la fe.—Puesto que la fe, según el concilio de Trento, es «el comienzo de la humana salud, *fundamento y raíz de toda justificación*» (D 801), sus efectos no pueden limitarse a esas dos influencias aquí señaladas, porque se adscriben ya a la fe inicial e informe.

En realidad, y según el sentido literal del texto del Tridentino, la *influencia de la fe se extiende a toda la vida de la gracia,* a todas las virtudes y dones y sobre todos los grados o etapas de la vida cristiana. Toda la vida espiritual del cristiano es, en efecto, *vida de fe,* y todo su ejercicio de virtudes y de perfección espiritual ha de hacerlo *en la fe* y es ejercicio de la *vida de fe.*

Esta *influencia universal* ya no es sólo de la fe, sino, sobre todo, de la *fe viva* y *operante* por la caridad, madre y forma de todas las virtudes; por todas las demás virtudes y dones infusos. Todas ellas se ayudan e influyen en la propia línea y función de cada una. La fe conservará su propia función de fundamento y disposición primera para toda obra de la gracia. Y su propio orden de causalidad serán—en la línea de causalidad final y formal extrínseca—por el conocimiento y presentación de objetos buenos, de los motivos de obrar. Cuanto más viva e ilustrada esté la fe en el alma, cuanto más se cultive el *espíritu de fe,* tanto más ferviente será la vida espiritual, más operante la caridad y las demás virtudes.

El conocimiento de los divinos misterios, sobre todo sobrenatural y afectivo, es lo que más mueve a amarlos y a toda práctica de la virtud. Por eso la contemplación de las verdades de fe es el gran medio para cultivar y acrecentar la vida espiritual. Y toda la práctica de la meditación y oración es, sobre todo, un *ejercicio de la fe,* un vivir y actuar nuestra fe, que, a su vez, mueve a toda virtud.

4.º Efecto psicológico de la fe.—Como tal podemos considerar el que discuten aquí algunos teólogos: ¿Podemos tener certeza experi-

mental de que tenemos la fe divina? Algunos teólogos, como Báñez [1], llegan a afirmar que el creyente puede tener *certeza infalible*—inferior, sin embargo, a la certeza directa de los objetos de fe—de que posee la fe sobrenatural. Pero sólo de la fe informe, pues su formación es por la caridad, y del estado de gracia y caridad no podemos tener certeza absoluta, sino conjetural, o moral (1-2 q.112 a.5). Se fundan en que la fe es conocimiento cierto e implica la certeza de lo que se cree. Por lo tanto, también se estará cierto de que se tiene fe, según parece indicar el Angélico (1-2 q.112 a.5 ad 1).

Esta opinión es, sin duda, desorbitada. Con Cayetano y Juan de Santo Tomás [2], hemos de responder que tenemos experiencia inmediata, de certeza completa, de tener fe en los misterios revelados que creemos. Pero no podemos distinguir si esta adhesión cierta es de fe adquirida o infusa. Los hábitos sobrenaturales no son objeto de *experiencia psicológica* en cuanto distintos de los naturales, porque lo sobrenatural no es accesible al mero conocimiento humano. Ni la fe pone un acto reflejo sobre sí misma, porque el tener fe no se nos propone entre las verdades a creer, sino sólo se propone en general que el acto de fe es infalible.

Resta, pues, afirmar que podemos *conjeturar razonablemente* la existencia de esa fe infusa en nosotros, en la experiencia de nuestros actos de fe. Este conocimiento conjetural, o de certeza moral, será *mayor* que de la existencia de la caridad infusa en nosotros, la cual se pierde por cualquier pecado mortal, y la fe sólo por el pecado de infidelidad.

Sólo una *inspiración especial* del Espíritu Santo, equivalente a revelación privada, puede asegurarnos con certeza absoluta del hábito de la fe infusa en nosotros, y lo mismo del de la esperanza y de la gracia misma.

---

[1] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.6 a.2 dub.2.

[2] CAIETAN., *Comment. in 2-2* q.6 a.1 n.1; IOAN. A STO. THOMA, *De fide*, disp.6 a.2 n.4; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theol.* in q.6 a.1 p.234.

CUESTION 7

(In duos artículos divisa)

De effectibus fidei

De los efectos de la fe

Corresponde tratar ahora de los efectos de la fe. Lo haremos en dos puntos.

Primero: si el temor es efecto de la fe.

Segundo: si es efecto de la fe la purificación del corazón.

Deinde considerandum est de effectibus fidei (cf. q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum timor sit effectus fidei.

Secundo: utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULO 7

Utrum timor sit effectus fidei

Si el temor es efecto de la fe

Dificultades. Parece que el temor no es efecto de la fe.

1. El efecto no precede a la causa. Pero el temor precede a la fe pues se dice en el Eclesiástico: "Los que teméis al Señor confiad en El". Luego el temor no es efecto de la fe.

2. Una cosa no puede ser causa de cosas contrarias. Pero el temor y la esperanza son contrarios, como se ha probado. Y "la fe—dice la Glosa—engendra la esperanza". Por lo tanto, no es causa del temor.

3. Actos contrarios no causan un mismo efecto contrario. Especificándose los actos por su objeto, como hemos dicho, y siendo el objeto de la fe un bien, la verdad primera, y el del temor un mal, no puede ser la fe causa del temor.

Por otra parte, dice Santiago: "Los demonios creen y tiemblan".

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei.

1. Effectus enim non praecedit causam. Sed timor praecedit fidem: dicitur enim Eccli. 2,8: «Qui timetis Deum, credite illi». Ergo timor non est effectus fidei.

2. Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra[1] dictum est: «fides autem generat spem», ut dicitur in Glossa (interl.), Mt. 1,2. Ergo non est causa timoris.

3. Praeterea, contrarium non est causa contrarii. Sed obiectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima: obiectum autem timoris est malum, ut supra dictum est (1-2 q.42 a.1). Actus autem habent speciem ex obiectis, secundum supradicta (1-2 q.18 a.2). Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est quod dicitur Iac. 2,19: «Daemones credunt et contremiscunt».

[1] 1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est (1-2 q.41 a.1; q.42 a.1). Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus quae secundum divinum iudicium inferuntur: et per hunc modum fides est causa timoris quo quis timet a Deo puniri, qui est timor servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo compararo reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle adaequari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per caritatem facit hominem Deo inhaerere et ei subiici.

Ad primum ergo dicendum quod timor Dei non potest universaliter praecedere fidem: quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad praemia vel poenas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiae, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia quae sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur: «et non evacuabitur merces vestra».

Ad secundum dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem secundum quod facit nobis existimationem de praemiis quae Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis aestimationem de poenis quae peccatoribus infligit.

Respuesta. El temor es un movimiento de la potencia apetitiva, como queda dicho. El principio de todos los movimientos apetitivos es el bien o el mal en cuanto conocidos. Por eso el principio del temor y de todos los movimientos apetitivos es necesariamente una aprehensión. Mas por la fe se obtiene en nosotros cierta representación de las penas que se nos pueden inferir conforme al juicio de Dios. De esta suerte la fe es causa del temor a ser castigado por Dios, que es el temor servil. También es causa del temor filial, que consiste en temer separarse de Dios o en rehuir compararse a El por reverencia, en cuanto que por la fe estimamos que Dios es un bien inmenso y altísimo, y que separarse de El o igualarse a El es un gran mal. Mas la causa del primer temor, el servil, es la fe informe, y la del segundo, o temor filial, es la fe formada, que mediante la caridad une y somete el hombre a Dios.

Soluciones. 1. El temor de Dios no puede preceder universalmente a la fe, pues si desconociésemos en absoluto los premios y las penas de que nos habla la fe, no temeríamos a Dios de ningún modo. Mas, supuesta la fe en algunos artículos, como el de la excelencia divina, se origina el temor reverencial, que induce a su vez a someter el entendimiento a creer las promesas divinas. De ahí que continúe el texto sagrado: "Y no quedaréis defraudados de vuestra recompensa".

2. Una misma cosa puede ser causa de efectos contrarios según aspectos diversos, no bajo el mismo sentido. Así la fe engendra en nosotros la esperanza, en cuanto nos da el conocimiento de los premios que Dios otorga a los justos. Causa también el temor, en cuanto nos da a conocer la pena que infligo Dios a los pecadores.

3. El objeto primero y formal de la fe es un bien, la verdad primera. Mas también propone a creer como objeto material ciertos males; así, que es un mal no someterse a Dios o apartarse de El y que los pecadores sufrirán de parte de Dios males penales. En este sentido, la fe es causa del temor.

Ad tertium dicendum quod obiectum fidei primum et formale est bonum quod est veritas prima. Sed materialiter fidei proponuntur credenda etiam quaedam mala: puta quod malum sit Deo non subiici vel ab eo separari, et quod peccatores poenalia mala sustinebunt a Deo. Et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULO 2

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei [a]

Si la purificación del corazón es efecto de la fe

Dificultades. Parece que la pureza de corazón no es efecto de la fe.

1. La pureza de corazón reside principalmente en la voluntad, y la fe está en el entendimiento. Luego la fe no causa la pureza de corazón.

2. Lo que causa la pureza del corazón no puede darse a un tiempo con la impureza. Mas la fe puede darse juntamente con la impureza del pecado, como en los que la tienen informe. Luego no purifica el corazón.

3. Si la fe produjera de algún modo la purificación del corazón, con mayor razón purificaría el entendimiento. Pero la fe no purifica al entendimiento de su oscuridad, pues su conocimiento es enigmático. La fe, por lo tanto, no purifica en modo alguno el corazón.

Por otra parte, están las palabras de San Pedro: "Purificando con la fe sus corazones".

Respuesta. La impureza de una cosa proviene de su unión con otras más viles. Así, la plata no se impurifica por estar mezclada con oro, que la otorga más valor, sino por hallarse mezclada con plomo o estaño. Pero es manifiesto que la criatura racional es más digna que las criaturas caducas y corpóreas. Por

Ad secundum sic procedituf. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei.

1. Puritas enim cordis praecipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Praeterea, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati; sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Praeterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate: cum sit cognitio aenigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est quod dicit Petrus, Act. 15,9: «Fide purificans corda eorum».

Respondeo dicendum quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus

[a] *Sent.* 4 d.14 q.2 a.4 ad 3; *De verit.* q.28 a.1 ad 6.

et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum: dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides: «accedentem enim ad Deum oportet credere», ut dicitur Hebr. 11,6. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides: quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

eso se torna impura cuando se somete a ellas por el amor. De tal impureza se limpia por el movimiento contrario, es decir, cuando tiende Dios, que es superior a ella. Y de este movimiento la fe es el primer principio, como se dice: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe". Por consiguiente, el primer principio de la purificación del corazón es la fe, y si ésta se halla perfeccionada por la caridad formada, causa la perfecta purificación.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt in intellectu sunt principia eorum quae sunt in affectu: inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Soluciones. 1. Las cosas que residen en el entendimiento son causa de las que están en la voluntad, en cuanto que el bien entendido pone en movimiento el afecto.

Ad secundum dicendum quod fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quae contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per caritatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur: quia «universa delicta operit caritas», ut dicitur Prov. 10,12.

2. La fe, aun informe, excluye cierta impureza a ella opuesta, cual es la impureza del error. Este tiene lugar cuando el entendimiento humano se adhiere desordenadamente a objetos inferiores, a saber: cuando pretende juzgar las cosas divinas según el módulo de los seres sensibles. Mas, cuando está formada por la caridad, no sufre impureza alguna, porque, según dicen los Proverbios, "el amor encubre las faltas".

Ad tertium dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae: sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae.

3. La oscuridad de la fe no es debida a la impureza de la culpa, sino más bien a la deficiencia natural del entendimiento en el estado de la vida presente.

EL DON DE ENTENDIMIENTO

El complemento de la fe y de su conocimiento son los dones contemplativos de entendimiento, ciencia y sabiduría. Por eso son dados para perfeccionar nuestra fe común y elevarla a los grados más altos de conocimiento de los misterios divinos que puede darse en esta vida. Los dos primeros perfeccionan directamente la fe; el de sabiduría, aunque dado también para la contemplación en su momento más alto, por lo que corresponde igualmente a la fe, tiene aún mayor consonancia con la caridad, y a ella perfecciona por su carácter de conocimiento experimental.

Siguiendo esta noción de correspondencia, o complemento perfectivo de las virtudes que el Angélico ha trazado—si bien la distribución de «influencias» o correspondencias no es exclusiva, sino desborda, porque son las tres virtudes teologales las que en primer plano son perfeccionadas por el conjunto de los dones—, se estudian aquí los que corresponden a la fe por su mismo ser cognoscitivo. El tercer don, de sabiduría, queda asignado a la caridad, como perfección completiva de ésta.

El Aquinate amplía el estudio especial de cada don, que había ya esbozado en las *Sentencias* [1], para el de entendimiento y ciencia, dándole a cada uno el matiz especial de análisis comparativo respecto de la virtud correspondiente. Para su conocimiento se ha de presuponer la doctrina general tomista sobre los dones, de la cual se ha dado una síntesis, aunque imperfecta, en su lugar propio (1-2 q.68).

Lógicamente se distribuyen los artículos de la cuestión, que tratan, primero, de la noción del don de entendimiento en sí (a.1), en su relación con la fe (a.2) y en su extensión objetiva (a.3); después, del sujeto de este don (a.4-5); por fin, de su relación a los otros dones (a.6), a la bienaventuranza (a.7) y a los frutos correspondientes (a.8).

I. Naturaleza del don de entendimiento (a.1-2)

Noción.—Su primera noción deriva de la misma *acepción nominal* y del significado del hábito natural correspondiente. Recibe el nombre de *entendimiento*, lo que patentiza su propia esencia de don *cognoscitivo*. Se trata de un *hábito sobrenatural cognoscitivo*, en el modo como se ha probado [2] que se dan estos hábitos eminentes de los dones. *Hábitos por los cuales el hombre se dispone para ser movido por el Espíritu Santo*, para recibir connaturalmente el impulso del divino Espíritu, como las virtudes disponen nuestras facultades para ser movidas por el principio interior de la razón, para recibir la dirección de la misma.

---

[1] *In Sent.* 3 d.35 q.2 q.ª2-3.
[2] T. Urdánoz, *Tratado de los hábitos y virtudes en general* p.459-486.

El don de entendimiento deberá ser, por lo tanto, un *hábito infundido en el entendimiento juntamente con la gracia que dispone a éste para un conocimiento sobrenatural bajo la moción especial iluminadora del Espíritu Santo.* Y sólo para ser movido por esa inspiración especial del divino Espíritu. Como don del Espíritu Santo, es de orden de principios, o hábitos de santificación, que se dan sólo con la gracia, por la cual habita en el alma el Espíritu Santo y toda la Trinidad. Y es de orden de hábitos eminentes, capaces sólo de ser actuados por *el motor y regla divina del Espíritu Santo,* como instrumentos inmediatos de su acción. Los hábitos donales son *disposiciones pasivas* para secundar la moción del Espíritu, para recibir las iluminaciones e inspiraciones especiales de Dios en orden a producir actos *más elevados* o *eminentes,* a una actuación de los principios infusos de conocimiento y amor *sobre el modo humano,* con una modalidad, por lo tanto, divina.

Del mismo nombre deduce también Santo Tomás *lo propio y específico de este don.* Viene de *intellectus,* a su vez de *intelligere, quasi intus legere,* es decir, como «leer interiormente» [3]. Significa, pues, por su mismo nombre, «un conocimiento que llega hasta *lo íntimo* de la cosa» [4]. Este es, además, el sentido más propio de nuestra facultad racional como potencia intelectual distinta de los sentidos. El conocimiento de los sentidos se limita a las cualidades exteriores y sensibles de las cosas. Pero el entendimiento *penetra* hasta lo interior, o entraña inteligible de la realidad, ya que su objeto son las esencias de las cosas: la *quidditad* de los seres.

Parejamente, el don de entendimiento implica en lo sobrenatural «cierta excelencia de conocimiento que penetra hasta lo íntimo de las cosas» (a.1 ad 3), y esta excelencia de conocimiento íntimo, penetrante, es lo que añade al simple conocimiento de fe.

Es llamado así también por analogía con «el hábito de inteligencia de los primeros principios», que nos da la evidencia de las primeras verdades de la razón natural. Así como este conocimiento de las verdades primeras no es *discursivo,* sino un hábito innato que nos da un *conocimiento intuitivo* de las mismas, de modo paralelo, el don de inteligencia nos da una penetración íntima, pero intuitiva, de las verdades sobrenaturales, que es ya *contemplación,* consistente en *simple intuición* de los misterios divinos: *simplex intuitus veritatis* (2-2 q.180 a.2 ad 1).

Su NECESIDAD.—La existencia del don de entendimiento puede fundarse en su necesidad y razón de ser en el organismo sobrenatural.

1.° El hombre necesita, para penetrar en el conocimiento de las verdades de la fe, una luz o hábito sobrenatural que se llama don de inteligencia.

La existencia del don de entendimiento consta por la prueba de la existencia y número septenario de los dones que hemos dado en la parte general [5]. No solamente consta de modo expreso en el texto de

[3] Es una modalidad semántica dada por el Santo al nombre latino de nuestra facultad racional que no es ajena a su propia etimología. Esta deriva más bien de *interlegere:* discernir, distinguir, si bien el significado de «leer o conocer interiormente» se incluye como derivación de la misma, mucho más en el sentido propio del conocimiento intelectual.

[4] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 sol.1.

[5] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, t.5 p.460ss.

Isaías sobre la comunicación de los dones divinos a Cristo, del cual participan todos los justos: *Sobre él reposará el Espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría e inteligencia...* (Is. 11,2), sino en el conjunto del testimonio de la Escritura, en que se apoya la revelación de los dones del Espíritu Santo. Son numerosos los lugares del Antiguo Testamento en que se habla de una sabiduría, inteligencia, temor de Dios, etc., inspirados por Dios. En los Salmos y libros sapienciales, sobre todo, se habla del *espíritu de sabiduría* y de *inteligencia* infusos en conexión con la vida moral y la santificación del hombre. Así, se repite con insistencia en el salmo 118: *Dame entendimiento para saber tus mandamientos* (v.34.73.144); *según tu palabra, dame inteligencia* (v.169.130; Ps. 15,7; 31,8; 110,10). Son conocidos a este respecto otros textos de los libros sapienciales: *Como lluvia derrama El la ciencia, el conocimiento y la inteligencia* (Eccli. 1,24); *Y, si le place al Señor soberano, le llenará* (al justo) *del espíritu de inteligencia* (Eccli. 39,8); *Pues en ella* (sabiduría) *hay un espíritu inteligente, santo..., inteligente, puro, sutil* (Sap. 7,22-3; cf. Ex. 31,3).

También San Pablo ora incesantemente para que sus fieles *sean llenos del conocimiento de la voluntad de Dios, con toda sabiduría e inteligencia espiritual* (Col. 1,9), y *alcancen las riquezas de la plena inteligencia* (Col. 2,2).

Podrían así prolongarse los testimonios que reconocen un don especial, o espíritu de inteligencia, junto con los de sabiduría y ciencia, a través de la *tradición patrística* y de la teología escolástica y mística, como se ha indicado en la doctrina general de los dones. Nadie, en efecto, ha dudado de la existencia de este don dentro del número septenario. La existencia del mismo sigue siendo *verdad teológicamente cierta.*

La analogía con las virtudes intelectuales de orden natural ofrece *el fundamento* racional de la existencia de este don. Como a nuestra facultad intelectual no le basta la luz natural, sino que es auxiliada de un hábito de inteligencia para el conocimiento cuasi intuitivo de los primeros principios y verdades comunes, de modo semejante, en el orden sobrenatural se requiere la luz del don de inteligencia para el conocimiento íntimo o *penetración en el interior de las verdades sobrenaturales,* cuyo sentido se oculta bajo el velo de las palabras de los textos bíblicos y fórmulas dogmáticas (a.1 ad 1.2).

Podría objetarse que *la luz de la fe* hace las veces del *intellectus principiorum* en el orden sobrenatural, ya que por ella asentimos a los artículos, que son los primeros principios de fe, como tantas veces afirma el Angélico [6]. Pero la analogía no es completa, y el Santo ha notado también diferencias (a.6 ad 2). La principal, la que fué ya puesta al hablar de la necesidad de los dones. El entendimiento participa de un modo pleno y proporcionado la luz natural de los principios. Pero la fe y las otras virtudes teologales participan *muy imperfectamente* el conocimiento y amor sobrenaturales en nosotros. Y no basta la dirección de la razón para perfeccionarlas, que siempre es un motor *desproporcionado* a esas virtudes tan divinas. Necesitan para su *actuación perfecta* y *proporcionada* ser movidas por un instinto especial, a cuya recepción disponen los dones.

El don de entendimiento es, pues, *necesario* junto con los otros

[6] Con gran insistencia en el comentario de las *Sentencias* (textos en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* p.51-2), y también *In Boeth. de Trin.* q.3 a.1 ad 4; 1 q.111 a.1 ad 1, etc.

dones intelectuales, y en primer término *para la perfección del conocimiento sobrenatural de la fe.*

EL ACTO DEL DON DE ENTENDIMIENTO.—Todavía, para entender algo de la *actuación específica* de este don, hemos de aclarar dudas y perfilar otros aspectos, siguiendo, sobre todo, al gran comentarista del Angélico y teólogo de los dones, Juan de Santo Tomás.

Hemos de partir de la concepción tomista de los dones como hábitos sobrenaturales operativos, y en calidad de tales, como verdaderos «principios activos» dotados de operaciones o *actos propios*, no de la *concepción minimista* que teólogos modernos, como Billot, J. de Guibert, etc., se han hecho de ellos como puras receptividades, simples «hábitos dispositivos o receptivos» de las mociones divinas, confundidos casi con las mismas inspiraciones de la gracia actual o con los mismos actos de las virtudes a las que se adhieren. Tal teoría, rechazada ya antes [7], viene, sobre todo, desautorizada por el Angélico a lo largo de estas cuestiones, en que tanto se ocupa de señalar *la especificidad* de los actos de estos dones, que son los modos de conocimiento sobrenatural que producen.

Esto supuesto, vemos que Santo Tomás adscribe al don de entendimiento una cierta *penetración intuitiva* de las verdades de fe. Este conocimiento parece ser de orden de *aprehensión* de las mismas. Así lo dice expresamente el Angélico en los lugares paralelos [8], donde distingue el don de entendimiento de los de sabiduría y ciencia en que al primero corresponde la aprehensión de las verdades divinas, y a éstos, el *juicio* sobre las mismas: Como la aprehensión de la inteligencia—dice—*penetra* por lo sensible hasta la esencia de las cosas, así el don de inteligencia nos da una aprehensión profunda de las verdades divinas.

Se impone, sin embargo, la interpretación de Juan de Santo Tomás: se trata de una aprehensión honda de los misterios de fe «que pertenece al orden de invención» (1-2 q.68 a.4), una «aprehensión de su verdad» para *penetrar* su sentido espiritual y distinguirlo de toda mezcla de errores e imágenes materiales. Ahora bien, esto *no puede darse sin el juicio*, porque la verdad y sentido de las cosas sólo se percibe por un juicio, y mucho menos podemos discernir unas verdades de otras sin juzgar sobre ellas. El don de entendimiento no puede darnos un conocimiento más imperfecto que el de la fe, y éste ya consiste en un juicio de simple afirmación. La misma inteligencia de los principios, a la que se equipara este don, consiste no en la simple aprehensión de los términos, sino en un juicio de su verdad [9].

Por eso, el Aquinate se muestra aquí más cauto (a.6), y sólo dice que el don de entendimiento se distingue de los otros en que nos da la *percepción penetrante* de los objetos de fe, y al de sabiduría y cien-

---

[7] *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe, t.5 p.465s., donde se aduce la referencia de esos autores.

[8] *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 sol.1; 1-2 q.68 a.4.

[9] IOAN. A STO. THOMA, *De donis spiritus sancti* in 1-2 d.18 a.3 n.2-19; ed. A. MATHIEU et H. GAGNÉ (Québec 1948) p.815s. Véase cómo este teólogo habla, como algo natural y evidente para él, de que estos dones tienen actos propios y distintos, *separados* de los actos de cualesquiera otros hábitos: «Et utrumque valde difficile est distinguere: tum a fide, cum videatur totum munus istorum per actum fidei praestare; tum inter se; quia non facile distingui potest *quem actum exerceat* donum intellectus quem non possit exercere sapientia» (n.2). El cometido de toda la disputa es distinguir tales actos. El a.9 (p.352ss.) lleva por título: *Qui sint actus et effectus donorum*, poniendo como actos de los dones las bienaventuranzas.

cia corresponde el juicio decisivo de los mismos. Esto se ha de entender, añade Juan de Santo Tomás, del modo siguiente:

1.º *Al don de entendimiento pertenece no sólo la simple aprehensión de los términos de los misterios divinos, sino también el juicio penetrativo y discretivo de su verdad en sí, mientras que a la fe corresponde el juicio afirmativo de asentimiento por el testimonio extrínseco, y a la sabiduría y la ciencia, el juicio resolutivo, o de conocimiento por sus causas.*

Todos, pues, son hábitos intelectuales infusos ordenados al conocimiento de la verdad, que sólo se consuma en el juicio. Mas la distinción entre ellos es neta por la modalidad de estos juicios que contienen.

La fe asiente sólo al objeto sobrenatural por un juicio extrínseco obscuro, basado en el simple testimonio exterior, no en la verdad del objeto en sí ni en el conocimiento de sus causas.

El don de entendimiento conoce esos objetos de fe por la mejor *penetración* de sus términos y conveniencia o distinción de los errores opuestos y de sus imágenes materiales.

Los dones de sabiduría y ciencia conocen profundamente las verdades de fe por resolución de las mismas en sus causas, por juicio de visión de los misterios desde sus causas, que contiene *virtualmente* discurso o razonamiento.

La penetración del don de entendimiento es más *simple* e *intuitiva*. Obtiene la percepción de las verdades sobrenaturales en sí mismas por una ilustración que eleva la mente y arroja luminosa claridad sobre la verdad y sentido divino de los términos y fórmulas en que están propuestos los objetos de fe. Con ello estamos aún en el plano de la *aprehensión*, del conocimiento de las verdades de fe en sus mismos términos, por una claridad y luminoso instinto divino que penetra su sentido oculto y discierne su verdad de todos los errores y falsas apariencias, como el hábito de los principios da la inteligencia intuitiva de los mismos por la mera aprehensión de sus términos. Lo cual está lejos de ser el mero acto de *simple aprehensión* de que habla la lógica.

¿Se trata entonces de una claridad intuitiva que dé *la evidencia* intrínseca de la verdad sobrenatural? La respuesta ya la indica el Angélico en el a.2, y podemos así explicarla.

2.º *El don de entendimiento no produce el conocimiento perfecto de los misterios sobrenaturales en su intrínseca evidencia, sino una inteligencia imperfecta de los mismos por manifestación de su verdad en una cierta evidencia negativa y extrínseca.*

Lo primero es absolutamente cierto. Los dones nunca dan la evidencia intrínseca de las verdades de fe. Estas son misterios sobrenaturales «escondidos en Dios», y a la evidencia en sí de los mismos sólo se llega por la visión de la divina esencia. Mas la visión destruiría, sin duda, la fe, y la contemplación de los dones nunca llega a una claridad e ilustración tales, que elimine la obscuridad intrínseca de los misterios divinos. Porque en esta vida se ha de ejercer sobre la substancia de la fe y en la *fe pura*. Y en el cielo sólo obtienen evidencia mediata por la continuación con la visión beatífica.

Sin embargo, puesto que el don de entendimiento proporciona algún conocimiento intrínseco e ilustración de los objetos de fe en sí mismos—y no simple adhesión obscura a ellos por el testimonio ex-

trínseco—, debe producir alguna claridad o evidencia. Se trata de evidencia de las verdades sobrenaturales como *negativa* y *extrínseca* (a.7). Así viene a indicarlo Santo Tomás (a.2): El don produce una manifestación del sentido oculto de las mismas, pero más bien conociendo «lo que ellas no son» (a.7), es decir, por una distinción de las mismas respecto de todos los errores, por una ilustración cierta de que «no hay nada contrario a las verdades de fe» y de que todas las razones que se le opongan son aparentes, con lo que aquieta y calma las fluctuaciones de la fe, agudizando un hondo *sentido espiritual*—que es *el sentido de Cristo* (1 Cor. 2,16)—en torno a los misterios divinos que llega a *penetrar profundamente* la armonía admirable de las verdades sobrenaturales, la consonancia de los misterios entre sí y con la razón... Y hasta una *evidencia mediata* de los mismos en sus efectos sobrenaturales de gracia y caridad, al menos en los grados más altos de contemplación de esta vida y en la contemplación de la gloria.

Así, pues, añade Juan de Santo Tomás [10], el don de entendimiento, por su propio acto, que es ilustrar el entendimiento en el conocimiento penetrante de las cosas espirituales y verdades reveladas, «por la connaturalidad afectuosa y experimental con ellas», de suyo tiende a la evidencia e incluye alguna evidencia. En el estado de fe esta «evidencia experimental» será siempre *imperfecta* y como de realidades lejanas y oídas, según el texto de San Gregorio en que el Angélico se apoya (a.2 *sed contra*): *Intellectus de auditis, mentem illustrat*. Pero en el cielo llega a la evidencia experimental casi inmediata de realidades presentes.

II. Objeto del don de entendimiento y su distinción de otros hábitos y dones intelectuales (a.3-6)

Ampliando el contenido de los artículos 3 y 6, podemos extraer, en síntesis, lo concerniente al objeto de este don y sus diferencias de los demás hábitos cognoscitivos.

OBJETO MATERIAL.—Es la afirmación más directa del a.3. Según la doctrina del mismo, vemos que *el objeto material* del don de entendimiento se extiende a todo el ámbito del objeto de la fe. *Como ésta, se refiere no sólo al objeto principal, o los misterios de la divinidad, sino también a las verdades naturales, a las que se extiende la revelación, y a las materias operables, o la vida moral del hombre.*

Dice, en efecto, el Angélico que, como la fe, el don del entendimiento es principalmente contemplativo y, secundariamente, práctico, o afectivo. Así, corrige expresamente (a.6) su doctrina anterior (1-2 q.68 a.4), que había concebido los primeros dones contemplativos—entendimiento, sabiduría—como perfecciones del entendimiento especulativo, mientras que los de ciencia y consejo perfeccionarían la razón práctica. Pero ya vimos antes que, como la fe, todo hábito de conocimiento sobrenatural se *extiende* también al orden práctico, o dirección de la conducta humana.

Por lo mismo, se extiende también a todo el ámbito de las *verdades* reveladas. Sólo los dones de entendimiento y sabiduría tienen el *objeto material común con la fe* teologal, ya que conciernen al conocimiento de Dios y los misterios divinos, con su proyección a las demás verdades reveladas. Los dones de ciencia y consejo, y *a fortiori* los

[10] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* l.c., a.3 n.27-30.

demás dones prácticos, versan sobre las cosas creadas y materia de las virtudes morales [11].

Con lo cual ya se distingue de los hábitos intelectuales de orden natural, que versan sobre Dios: la sabiduría humana, o la teología. También la *teología puede penetrar* en un conocimiento profundo de las verdades de fe. Mas es por discurso racional y noticia natural de los términos, no por intuición e instinto especial del Espíritu Santo. Difieren, pues, en género y en el medio formal de conocimiento, pues la teología no es hábito infuso ni da un conocimiento sobrenatural, sino en cuanto al modo.

Por lo mismo, se *distingue también de la profecía y ciencia infusa*. Aparte de que la profecía se da como acto o iluminación transitoria, ninguno de estos conocimientos infusos son sobrenaturales *quoad substantiam*, y constituyen, además, frías iluminaciones extrínsecas, no de orden de conocimiento interior y experimental de la verdad divina, que supone la unión con Dios por la caridad, como el don de entendimiento (a.5 ad 2).

OBJETO FORMAL.—Es el primer distintivo respecto de la fe. *Ni el don de entendimiento ni los demás dones del Espíritu Santo tienen por objeto formal* quod, *o materia inmediata, a Dios*. Tal es sólo privilegio de la visión beatífica y de las virtudes teologales. Mas los dones no son hábitos teologales. Versan, sí, sobre el conocimiento de Dios y de los misterios divinos, pero *mediatamente*, a través de sus efectos de gracia y de unión de caridad en el alma. Aun en el cielo contemplan a Dios *extra Verbum*, y en sus efectos sobrenaturales impresos en el alma, con intuición experimental y mediata. Tienen, pues, por *medio formal objetivo*, por objeto inmediato, no Dios, sino los efectos divinos en el alma. Por eso son inferiores a las virtudes teologales.

No obstante, los dones y sus actos son *regulados* inmediatamente por las virtudes teologales [12]. El tener, pues, por regla inmediata de obrar la regla divina, no es propio sólo del don de entendimiento (a.3 ad 1.2.3), sino de los demás dones. Por algo tienen por principio motor a Dios mismo; porque también el objeto de todos los dones está medido por una «connotación» inmediata a Dios. Tienen, pues, un motivo casi divino, como hábitos derivados de las virtudes teologales, de las que reciben su propia regla de obrar.

EL MEDIO, O MOTIVO FORMAL.—Tal es también su última diferencia respecto de la fe y de los dones contemplativos, sabiduría y ciencia. *El don de entendimiento procede sobre las verdades divinas con un conocimiento infuso de simple juicio intuitivo y penetración de los términos, o juicio discretivo.*

Es decir, procede al modo de los primeros principios. Tal en su propio medio formal y distintivo.

Por él se distingue también de la fe, cuyo acto, aunque sea también como intuitivo y simple, es por vía de *juicio* asertorio, o de afirmación de la *existencia* del objeto. Y tal aserción, o asentimiento, es obscuro, fundado sólo en el testimonio extrínseco. Por lo tanto, la fe sola, que es simple creer, no penetra ni aporta evidencia o claridad a las verdades creídas a no ser por el discurso natural subsiguiente, teológico, o de meditación.

---

[11] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* a.3 n.85.
[12] 1-2 q.68 a.4 ad 3; a.8.

No puede, pues, la fe suplir nunca el conocimiento del don de entendimiento, que penetra *en la verdad intrínseca* de los objetos creídos, dando la inteligencia interior de los mismos—*intus-legendo*—, sea con *evidencia negativa*, o por la vía de remoción, sea con *evidencia positiva mediata en el cielo*. Además, la fe puede ser informe, y no dá el conocimiento experimental el don, como diremos.

Respecto de los dones de sabiduría y ciencia, ya se ha notado su diferencia, basada en buena analogía con los hábitos intelectuales respectivos de orden natural. Mientras que el don de entendimiento procede por juicio intuitivo de simple penetración de la verdad de los términos, a los otros corresponde el conocimiento infuso por *juicio resolutivo* de conocimiento de la verdad sobrenatural por sus causas, sea por las causas altísimas, como el de sabiduría, sea por sus causas inferiores, como el de ciencia.

III. Don de entendimiento y contemplación (a.4-5)

La consecuencia de que el don de *entendimiento* es por excelencia *don de la contemplación y sirve, sobre todo, a la contemplación*, brota de todo lo dicho y de la doctrina de estos artículos.

1.º *El don de entendimiento se encuentra en todos los justos.*—El fundamento de ello es que este don entra dentro de las cosas *necesarias «ad salutem»* (a.4 ad 1.3), del instrumental adecuado de principios sobrenaturales con que Dios ha dotado el organismo de la gracia, para tender de un modo suficiente y proporcionado al fin sobrenatural, según el artículo paralelo (1-2 q.68 a.2) de que los dones del Espíritu Santo *son necesarios para salvarse*. Esta «salud» se entiende el estado de gracia en todos sus grados y proceso de desarrollo hasta la santificación.

Y es que, para llegar al fin y bien eterno, el alma necesita ser ilustrada debidamente en el conocimiento de las verdades sobrenaturales. Esta ilustración de la mente la obtiene el alma por el don de entendimiento, así como «por el don de la caridad» obtiene la rectitud de la voluntad para tender al bien divino (a.4). Pues *la unción que de El habéis recibido os lo enseña todo* (1 Io. 2,27).

En este razonamiento va supuesta la doctrina allí notada de que el conocimiento de fe es imperfecto e insuficiente, bajo el régimen de la razón, para dirigir el alma eficazmente al fin eterno y perfección sobrenatural. Por eso son necesarios los dones para secundar dócilmente la moción del Espíritu Santo y recibir sus ilustraciones directas e inteligencia suficiente de los misterios divinos. De este perfeccionamiento y ayuda superior por medio de los dones tienen necesidad las demás virtudes, teologales y morales.

Tales luces especiales pueden necesitarse en toda la vida de la gracia desde el principio de la conversión. Para ello tienen los dones diversos grados de actuación; al principio, latente, imperfecta y aislada; luego, más plena y abundante. Por eso, Dionisio Cartujano distingue tres *grados* en el don de *entendimiento* según las tres etapas de la vida espiritual.

a) *En el primero, propio de los principiantes*, el don ilustra sobre la necesidad de adherirse con toda firmeza a las verdades de la fe, dando una inteligencia especial sobre el valor de los motivos de credibi-

lidad y *haciendo que la mente los perciba con gran claridad y certeza* (a.4 ad 2).

b) *En el segundo,* de la vida iluminativa, ilustra profundamente sobre los misterios divinos, llevando a la contemplación honda de los mismos, bien deleitable y sabrosa, o bien luz de contemplación árida en la obscuridad de las noches místicas.

c) *En el tercero,* o de la vía unitiva, el don de entendimiento produce una honda y luminosa penetración de los misterios divinos, según el dicho del Apóstol de que *el Espíritu todo lo escruta, hasta las profundidades de Dios* (1 Cor. 2,10), produciendo una exaltación del corazón y elevación de la mente hasta las mayores alturas de la contemplación del misterio de la Trinidad [13].

2.º *El don del entendimiento sólo puede darse en el alma en gracia y caridad* (a.5).

También el fundamento de este aserto, que completa el anterior, es claro. Los dones habilitan al alma para seguir la moción del Espíritu Santo. Y la moción intelectual del Espíritu debe llevar al alma a la percepción sobrenatural, o «recta estimación del fin último». El alma no obtendrá el don de entendimiento, por más iluminaciones divinas que reciba, mientras no contengan esta «recta estimación del fin». Esta estimación práctica, cierta y segura del fin sólo es propia de quien se adhiere a él por una *disposición de connaturalidad,* puesto que el juicio práctico recto en las cosas morales se obtiene «por el hábito virtuoso». Tal disposición respecto del fin sobrenatural es dada en el alma por la gracia y caridad. Por eso, el don de entendimiento sólo existe en el alma en gracia en conexión con la caridad (a.5).

En este razonamiento se hace patente la doctrina del conocimiento por *connaturalidad divina,* que de modo más expreso la expone el Angélico en torno al don de sabiduría (q.45 a.4). Así lo han visto Cayetano y Juan de Santo Tomás, y por eso este teólogo aplica dicha doctrina, con gran profusión y con igual título, a explicar el conocimiento del don de entendimiento [14].

Pero el conocimiento por connaturalidad—por el gusto y unión afectiva con Dios y los dones divinos—es *conocimiento experimental y místico.* Se trata, pues, del conocimiento propio de la *contemplación infusa: Simplex intuitus veritatis,* intuición simple *de la verdad divina* procedente de un principio sobrenatural. El don de entendimiento es uno de *los principios formales* de la contemplación cristiana y *sus actos son formalmente contemplativos.* La *inteligencia espiritual* de las verdades divinas, que por este don el Espíritu Santo infunde, nunca es simple ilustración fría e intelectual, sino afectivo y experimental conocimiento por unión amorosa y connatural a las cosas divinas, por una como experiencia y gusto interior de Dios, presente en sus efectos sobrenaturales.

No es del caso exponer aquí la contemplación ni los principios que intervienen en ella. Baste sólo recordarlos: La *caridad* interviene como principio necesario, en razón de causa motiva y dispositiva de toda contemplación cristiana, ya que realiza la unión con Dios, haciendo posible ese conocimiento interior de un cierto contacto experimental

---

[13] DIONIS. CARTH., *De donis* tr.2 a.34. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* in q.8 a.8 p.250-2.

[14] CAIETAN., *In 2-2* q.8 a.4 n.2; a.6; IOAN. A STO. THOMA, *De donis,* a.3 n.37-40.77-86

con El a través de sus efectos de unión amorosa, de efectos de amor divino, que obtienen *condición de objeto, o medio formal.* La fe concurre en toda contemplación de esta vida como principio inicial y fundamental que aporta la materia y substancia de la contemplación, poniendo en contacto a la mente con las verdades divinas. Pero *sola la fe no contempla, sino la fe ilustrada,* sobreelevada por los dones, que ponen el acto propiamente contemplativo de intuición afectiva e inteligencia clara de las verdades de fe. *Son dos momentos esenciales* en la infusa contemplación: el de intuitiva penetración y espiritual inteligencia, que ilumina las verdades divinas y las da una cierta evidencia negativa, o extrínseca, que pertenece al don de inteligencia, y la contemplación más positiva, perfecta y sabrosa del don de sabiduría. El don de ciencia pondrá la contemplación secundaria de los efectos divinos.

IV. Efectos psicológicos del don de entendimiento

Don contemplativo por excelencia, al que corresponde la primera *función* en la contemplación sobrenatural, el don de entendimiento resplandece de modo eminente en aquellos santos que han alcanzado la suprema *inteligencia* de los misterios cristianos. Un San Pablo, que tanto desea y ora para que todos sean llenos de los tesoros insondables del conocimiento de Dios (Eph. 1,8-9.18; 2,18-19) y *alcancen las riquezas de la plena inteligencia* (Col. 2,2; cf. 1,9); un San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz, etc., son grandes modelos en la Iglesia del predominio del don de entendimiento. Y no solamente éstos, que unieron *a los ojos iluminados del corazón y de la fe* (Eph. 1,8) una poderosa inteligencia natural y grandes recursos de ciencia adquirida, sino las almas sencillas e indoctas pueden ser esclarecidas para entender y penetrar las más altas verdades sin estudio ni esfuerzo propio, porque este don hace percibir las verdades divinas por interior impulso y súbita luz del espíritu, que *el hombre animal* no puede entender, porque *no percibe las cosas del espíritu de Dios* [16].

Múltiples son los *efectos espirituales,* o manifestaciones del don de entendimiento, que pueden reducirse a los *seis modos* como, según Santo Tomás, pueden *estar latentes* los objetos, o naturaleza interior de las cosas, y *ser* susceptibles de ser *penetrados interiormente* por la luz infusa de la inteligencia, máxime cuando son objetos sobrenaturales (q.8 a.1). Pero aún deben hacerse preceder de otro efecto anterior. El don, pues, de entendimiento:

1.º *Nos hace percibir con certeza la credibilidad de los motivos de fe, produciendo cierta evidencia de los mismos.* Es el primer efecto que Santo Tomás atribuye a este don (a.3; a.4 ad 2). Efecto de evidencia extrínseca por el cual las almas así esclarecidas entienden con seguridad inquebrantable que son «tan ciertos y creíbles los misterios de fe, que por ninguna apariencia contraria nos hemos de apartar de ellos»; estarían dispuestas estas almas a creer *lo contrario* de lo que les dicen los sentidos antes de dudar de la más mínima de las verdades de fe.

Es también el efecto que—hemos visto—Rousselot y tantos teólogos modernos atribuyen a la simple fe, aun informe, cuando hablan de

[16] 1 Cor. 2,6.13;14. Cf. J. G. Arintero, *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo:* Vida Sobrenatural 27 (1935) p.404-417.

«los ojos de la fe», que iluminan interiormente los motivos de creer y hacen que el creyente perciba, como intuitiva, «por juicio de connaturalidad» y experiencia, la palabra divina y la revelación y encuentro personal de Dios con el alma. Y que tales «ojos de la fe» suplen la insuficiencia radical de la credibilidad racional de nuestra fe[16]. Pero, aparte de que estos teólogos quieren dar, con un matiz neoprotestante, al conocimiento de la revelación externa un carácter de inspiración inmediata y personal que no tiene, fallan también en querer desplazar a la pura fe, aún informe y obscura, esa fuerza y luz superior para *discernir* su verdad de todos los errores, lo cual sólo compete a la *fe formada* e ilustrada por el Espíritu Santo mediante este don de inteligencia.

2.º *Hace percibir la substancia de las cosas ocultas bajo los accidentes.* «Sub accidentibus latet natura rerum substantialis». Las almas contemplativas miran simplemente a Jesucristo en la Eucaristía, y como que *perciben* su presencia, oculta bajo los velos eucarísticos. O en el misterio de la encarnación, y como que intuyen la persona divina, que irradia su fuerza bajo la humanidad de Jesús.

3.º *Descubre el sentido oculto y espiritual de las divinas Escrituras.* «Sub verbis latent significata verborum». Es el poder de penetrar en estos hondos y espirituales significados que experimentan los santos en la lectura de la palabra divina, la cual para ellos se hace *viviente*, como el Señor hizo con los discípulos de Emaús: *les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras* (Lc. 24,45).

4.º *Descubre la verdad oculta bajo las figuras y semejanzas.* «Sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata». Máxime en el lenguaje parabólico, o imaginativo, de los textos sagrados se ejerce este poder de mística invención de los sentidos ocultos con que el don de inteligencia ilustra a las almas santas.

5.º *Revela las realidades espirituales latentes bajo las apariencias sensibles.* «Res intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium». Es el poder de penetración en las más altas realidades del espíritu, en las sublimes verdades de la teología de los ángeles, de los misterios de la divinidad y la Trinidad, que alcanzó, por ejemplo, la mente angélica y purificada de Santo Tomás mediante la *analogía* de nuestros pobres conceptos humanos abstraídos de lo sensible. Seguridad penetrante que le daba el hallarse inundado de la luz infusa de este don.

6.º *Nos hace ver los efectos contenidos en las causas, y las causas a través de los efectos.* «In causis latent effectus et e converso». La luz del entendimiento ilumina los grandes misterios de la redención, la pasión de Cristo, cuerpo místico o maternidad de María, y revela a los teólogos contemplativos las inmensas virtualidades en ellos contenidas a través de una ilustración infusa y súbita dada por este don. O en los terribles efectos y castigos de la reprobación, el misterio insondable de la predestinación, justicia y santidad divinas[17].

---

16 Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.691-719 y otros autores citados antes.

17 CAYETANO (*In 2-2* q.8 a.1) nota ya esta enumeración de los efectos espirituales del don, y es seguido por JUAN DE SANTO TOMÁS, *De donis* cit. a.3 n.44. Entre los autores modernos, P. PHILIPPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.7; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* n.242.

V. Bienaventuranza y frutos del Espíritu correspondientes a este don (a.7-8)

Las bienaventuranzas constituyen la operación propia y perfecta de los dones. Todas estas operaciones donales pueden reducirse a las ocho bienaventuranzas evangélicas, que son las principales actuaciones de la vida virtuosa y perfecta.

1.º *Al don de entendimiento corresponde la sexta bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón».*

Es patente y afirmada por San Agustín (a.7 *sed contra*) la correlación de este don y la bienaventuranza en que el Señor proclama la necesidad de la pureza del corazón. El alma no puede elevarse a la inteligencia de lo espiritual sin purificarse primero de las imágenes y fantasmas de cosas terrenas y de los afectos a ellas.

Como distingue el Angélico, la *purificación afectiva*—de todos los vicios y afectos desordenados del apetito—es *disposición previa* a la actuación contemplativa de este don y obra de las virtudes morales y dones activos del Espíritu Santo. No hace falta que el alma esté totalmente purificada de las pasiones para la primera actuación del don. Necesitará el romper, por los ejercicios de la vida ascética, los vínculos al pecado con que le ligan las pasiones. Mas la calma y quietud plenas de todo tumulto de pasiones irá obteniéndose en los sucesivos grados de ascensión mística, y aun no se dará completa en este mundo, según decía San Agustín [18].

Hay otra *purificación formal*, o intelectual, de la mente de todos los errores, imágenes y fantasías corporales que impiden la manifestación plena de la verdad sobrenatural. Esta labor de depuración es obra directa del mismo don. Las obras de los místicos suelen estar llenas de estas descripciones de intelectual depuración, por las que el alma debe pasar para llegar a las fases superiores de pura contemplación intelectual en pura fe sin especies de cosas terrenas.

La bienaventuranza como *premio* de esta preparación purificadora es dada por la *visión de Dios*. Tal recompensa se refiere primero a la *felicidad incoada* de esta vida, y después, a la consumada del cielo con la visión propia, inmediata, de la esencia divina. Mas ésta es efecto inmediato del *lumen gloriae*, y a ella sigue una casi visión, aunque mediata, del don de inteligencia por una «cointuición» experimental de Dios presente y visto en sus efectos en el alma [19].

2.º *Al don de entendimiento responden como frutos la certeza de la fe y el gozo de la voluntad.*

Ya hemos dicho antes este efecto de quietud y certeza segura que añade el don sobre la fe, en razón de la imperfecta *evidencia* que aporta su iluminación, la cual elimina las fluctuaciones e inquietud intelectual de la fe cuando se halla sólo «cautivada» por el testimonio extrínseco.

El *gozo* que produce es efecto normal del gusto sabroso de la contemplación.

---

[18] *Contra Iulian.* l.4 c.2 n.11: ML. 44,742; IOAN. A STO. THOMA, *De donis* cit. a.3 n.61-2.

[19] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* cit. a.3 n.65ss.

CUESTION 8

(In octo articulos divisa)

De dono intellectus

Del don de entendimiento

Se ha de tratar ahora del don de entendimiento y de ciencia, que corresponden a la virtud de la fe.

Sobre el don de entendimiento se proponen ocho puntos.

Primero: si el entendimiento es don del Espíritu Santo.

Segundo: si puede coexistir con la fe en el mismo sujeto.

Tercero: si el don de entendimiento es especulativo o práctico.

Cuarto: si todos los que están en gracia tienen el don de entendimiento.

Quinto: si puede hallarse en algunos sin la gracia.

Sexto: cómo se relaciona con los otros dones.

Séptimo: de la bienaventuranza que le corresponde.

Octavo: del fruto correspondiente.

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiae, quae respondent virtuti fidei (cf. q.1 introd.).

Et circa donum intellectus quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.

Secundo: utrum possit simul esse in eodem cum fide.

Tertio: utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus.

Quarto: utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus.

Quinto: utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.

Sexto: quomodo se habent donum intellectus ad alia dona.

Septimo: de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus.

Octavo: de eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULO 1

Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti [a]

Si el entendimiento es un don del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que el entendimiento no es un don del Espíritu Santo.

1. Los dones de gracia se distinguen de los naturales, pues les son sobreañadidos. Mas el entendimiento es un hábito natural del alma por el que conocemos los principios naturalmente evidentes, según enseña Aristóteles. Luego no debe considerarse como don del Espíritu Santo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti.

1. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus: superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota: ut patet in VI «Ethic.» [1]. Ergo non debet poni donum Spiritus Sancti.

---

[a] *Sent* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª1.

[1] C.6 n.1 (Bk 1140b31): S.Th., lect.5.

2. Praeterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum: ut patet per Dionysium, in libro «De div. nom.» [2]. Sed modus humanae naturae est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursive, quod est proprium rationis: ut patet per Dionysium, in 7 cap. «De div. nom.» [3]. Ergo cognitio divina quae hominibus datur magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Praeterea, in potentiis animae intellectus contra voluntatem dividitur: ut patet in III «De anima» [4]. Sed nullum donum Spiritus Sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus Sancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Is. 11,2: «Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus».

Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi «intus legere». Et hoc manifesto patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est «quod quid est», ut dicitur in III «De anima» [5]. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest

2. Los dones divinos son participados por las criaturas según su proporción y medida, como enseña Dionisio. Pero el modo propio de la naturaleza humana es conocer la verdad no absoluta, que es lo específico del entendimiento, sino discursivamente, que es lo propio de la razón. Luego el conocimiento divino que se otorga al hombre debe más bien llamarse don de la razón que don del entendimiento.

3. De las potencias del alma, dice el Filósofo, el entendimiento se divide por oposición a la voluntad. Pero ningún don del Espíritu Santo se llama voluntad. Luego tampoco debe recibir ninguno el nombre de entendimiento.

Por otra parte, se afirma en Isaías: "Sobre él reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia".

Respuesta. El nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo. Entender, en efecto, significa como "leer interiormente". Esto se ve claro considerando la diferencia entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles externas, y el intelectual, en cambio, penetra hasta la esencia de las cosas, pues su objeto es "lo que es el ser", como enseña Aristóteles. Mas son muchos los géneros de cosas ocultas en lo interior de la realidad, y a los que es preciso que penetre el conocimiento del hombre. Así, bajo los accidentes late la naturaleza substancial de las cosas, bajo las palabras se oculta su significado, bajo las semejanzas y figuras se esconde la verdad representada; también las realidades inteligibles son en cierto modo interiores respecto de lo sensible que exteriormente palpamos, y

[2] C.1 § 20: MG 3,720; S.Th., lect.16.
[3] § 2: MG 3,869; S.Th., lect.2.
[4] C.9 n.3; c.10 n.3 (BK 432b5; 433a21): S.Th., lect.14.15.
[5] C.6 n.7 (BK 430b27): S.Th., lect.11.

en las causas están latentes los efectos, y viceversa. Por eso, respecto de todas estas cosas puede ocuparse el entendimiento. Y como el conocimiento del hombre comienza exteriormente por los sentidos, es manifiesto que cuanto más viva sea la luz del entendimiento, tanto más íntimamente podrá penetrar. Mas la luz natural de nuestro entendimiento es finita y sólo puede penetrar hasta cierto límite. En consecuencia, el hombre necesita de la luz sobrenatural para penetrar ulteriormente en el conocimiento de aquello que no puede conocer por su luz natural. A esta luz sobrenatural concedida al hombre se llama don de entendimiento.

dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

Soluciones. 1. Con la luz natural del entendimiento conocemos, sin más, los principios comunes naturalmente evidentes. Mas el hombre está ordenado a la bienaventuranza sobrenatural, según se ha mostrado. Por ello es necesario que el hombre alcance cosas más elevadas, para lo cual se requiere el don de entendimiento.

Ad primum ergo dicendum quod per lumen naturale nobis inditum statim cognoscuntur quaedam principia communia quae sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra[a] dictum est, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora. Et ad hoc requiritur donum intellectus.

2. El discurso racional comienza siempre en el entendimiento y en él termina. Razonamos, en efecto, partiendo de cosas ya entendidas y se perfecciona el raciocinio cuando hemos llegado a la inteligencia de lo que nos era desconocido. Por lo tanto, aquello sobre que discurrimos proviene de alguna intelección precedente. En cambio, el don de la gracia no procede de la luz natural, sino que se sobreañade a ella, perfeccionándola. Por eso no recibe el nombre de razón, sino más bien de entendimiento, pues la misma relación existe entre la luz sobreañadida y las cosas que sobrenaturalmente conocemos que entre la luz natural y las verdades evidentes y primeras.

Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus: quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus.

3. La voluntad significa el movimiento apetitivo, sin determinación

Ad tertium dicendum quod voluntas nominat simpliciter appe-

[a] Q.2 a.3; 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8.

titivum motum, absquo determinatione alicuius excellentiae. Sed intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

de excelencia alguna. El entendimiento, en cambio, significa cierta excelencia del conocimiento para penetrar lo íntimo de las cosas. Por ello, el don sobrenatural recibe con más propiedad el nombre de entendimiento que el de la voluntad.

ARTICULO 2

Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide

Si el don de entendimiento puede darse a la vez con la fe

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [1]: «Id quod intelligitur intelligentis comprehensione finitur». Sed id quod creditur non comprehenditur: secundum illud Apostoli, ad Phil. 3,12: «Non quod iam comprehenderim aut perfectus sim». Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Praeterea, omne quod intelligitur intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est (q.1 a.4; q.4 a.1). Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Praeterea, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra habitum est (q.1 a.5). Multo ergo minus intellectus et fides.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in libro «Moral.» [2] quod «intellectus de auditis mentem illustrat». Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita: unde dicitur Lc. ult., 45 quod Dominus «aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent Scripturas». Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

Dificultades. Parece que el don de entendimiento no puede darse a un tiempo con la fe.

1. Dice San Agustín: "Todo cuanto es entendido se perfecciona con la comprehensión de quien lo entiende". Pero lo que se cree no es comprehendido, según las palabras del Apóstol: "No es que haya comprendido o sea perfecto". Luego parece que la fe y el entendimiento no pueden darse juntos.

2. Todo lo que se entiende, es visto por el entendimiento. Mas la fe es de cosas no evidentes, según se dijo. Luego la fe no puede coexistir con el entendimiento en el mismo sujeto.

3. El entendimiento es más cierto que la ciencia. Mas la ciencia y la fe no pueden existir sobre lo mismo, como se ha visto. Luego mucho menos pueden darse juntos el entendimiento y la fe.

Por otra parte, afirma San Gregorio que "el entendimiento ilustra a la mente sobre cosas oídas". Pero el que tiene la fe puede ser ilustrado sobre muchas cosas oídas, pues dice San Lucas que el Señor "abrió la inteligencia a sus discípulos para que entendiesen las Escrituras". Luego el entendimiento puede existir a un tiempo con la fe.

---

[1] Q.15: ML 40,14.
[2] L.1 c.32: ML 75,547.

Respuesta. En este problema se precisa una doble distinción: una por parte de la fe y otra por parte del entendimiento. De parte de la fe se han de distinguir las cosas que caen por sí mismas y directamente bajo ella, las cuales exceden la razón natural; así, que Dios es trino y uno o que el Hijo de Dios se encarnó. Y otras cosas caen bajo la fe en cuanto ordenadas de algún modo a las primeras, como todo cuanto se contiene en la divina Escritura.

Por parte del entendimiento caben dos modos de entender las cosas: uno perfecto, como cuando conocemos la esencia de la cosa entendida o la verdad de un enunciado intelectual como es en sí. De esta forma no podemos entender lo que cae directamente bajo la fe mientras dure este estado, sino sólo algunas otras cosas que a la fe se ordenan.—El segundo modo de entender la verdad es imperfectamente, es decir, cuando desconocemos la esencia misma de una cosa o la verdad de una proposición, conociendo, sin embargo, que lo que exteriormente aparece no contraría la verdad. Así, el hombre comprende que no debe apartarse de la fe, por dificultades que exteriormente aparecen. En este sentido, nada impide que, mientras dura la fe, haya también inteligencia sobre las verdades que en la fe se contienen.

Soluciones. Por lo dicho es clara la solución a las objeciones. Las tres primeras razones están tomadas de la manera perfecta de entender una cosa. La última, en cambio, parte del modo de entender lo que se ordena a la fe.

Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus: una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quaedam per se et directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt: sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum. Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum: sicut omnia quae in Scriptura divina continentur.

Ex parte vero intellectus, distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte: quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur: inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfecte intelligitur. Ultima autem ratio («Sed contra») procedit de intellectu eorum quae ordinantur ad fidem.

ARTICULO 3

Utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, an etiam practicus [a]

Si el don de entendimiento es solamente especulativo o además práctico

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod intellectus qui ponitur donum Spiritus Sancti non sit practicus, sed speculativus tantum.

1. Intellectus enim, ut Gregorius dicit, in (l.c. nt.8) I «Moral.», «altiora quaedam penetrat». Sed ea quae pertinent ad intellectum practicum non sunt alta, sed quaedam infima, scilicet singularia, circa quae sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum non est intellectus practicus.

2. Praeterea, intellectus qui est donum est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis est solum circa necessaria: ut patet per Philosophum, in VI «Ethic.» [b]. Ergo multo magis intellectus qui est donum est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quae opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

3. Praeterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quae naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quae dirigit in rebus agendis, ut ex supradictis patet (1-2 q.58 a.2; q.71 a.6). Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 110, 10: «Intellectus bonus omnibus facientibus eum».

Dificultades. Parece que el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico, sino solamente especulativo.

1. El entendimiento, afirma San Gregorio, "penetra cosas más altas". Ahora bien, las cosas sobre que versa el entendimiento práctico no son elevadas, sino las más bajas, es decir, los singulares, a los que se orientan sus actos. Luego el don de entendimiento no es entendimiento práctico.

2. El entendimiento como don es más noble que el entendimiento virtud intelectual. Esta versa sólo sobre lo necesario, como enseña el Filósofo. Con mayor razón el don de entendimiento versará sólo sobre cosas necesarias. Mas el entendimiento práctico no es sobre lo necesario, sino sobre cosas contingentes que puede hacer el trabajo del hombre. Luego el don de entendimiento no es el entendimiento práctico.

3. El don de entendimiento ilumina la mente sobre las cosas que exceden la razón natural. Mas las operaciones humanas, de que se ocupa el entendimiento práctico, no exceden la razón natural, directiva en las cosas operables, como se ha probado arriba. Luego el entendimiento que es don no es entendimiento práctico.

Por otra parte, leemos en el salmo: "Los que esto hacen tienen buen entendimiento".

---

[a] Infra q.6 ad 3.
[b] C.6 n.1 (BK 1140b31): S.TH., lect.5.

Respuesta. El don de entendimiento, como está dicho, no sólo se relaciona con todo lo que cae directa y principalmente bajo la fe, sino también con todo lo ordenado a ella. Ahora bien, las acciones buenas implican cierto orden a la fe, pues, según dice el Apóstol, "la fe actúa por la caridad". Por lo tanto, el don de entendimiento se extiende también a lo particular operable, no por versar principalmente sobre ello, sino para que nos conformemos en nuestro obrar "con las razones eternas, a las que se adhiere la razón superior, que es la perfeccionada por el don de entendimiento, contemplándolas y consultándolas", como enseña San Agustín.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent: nam «fides per dilectionem operatur», ut Apostolus dicit, ad Gal. 5,6. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit: non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed inquantum in agendis regulamur «rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis», secundum Augustinum, XII «De Trin.» [10], «inhaeret superior ratio», quae dono intellectus perficitur.

Soluciones. 1. Las obras que realiza el hombre no gozan una gran excelencia si se consideran en sí mismas. Referidas, en cambio, a la regla de la ley eterna y al fin de la bienaventuranza divina, poseen la elevación requerida para que pueda versar sobre ellas el entendimiento.

Ad primum ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

2. Al don de entendimiento corresponde considerar las realidades eternas y necesarias no sólo en sí mismas, sino también en cuanto norma de los actos humanos, ya que la virtud intelectual es tanto más noble cuanto a más cosas se extiende.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna vel necessaria considerat non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulae quaedam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

3. La regla de los actos humanos es la razón humana y la ley eterna, según se ha probado. Mas la ley eterna excede la razón natural. Por eso, el conocimiento de los actos humanos, en cuanto van regulados por la ley eterna, sobrepuja la razón natural y necesita la luz sobrenatural del don del Espíritu Santo.

Ad tertium dicendum quod regula humanorum actuum est et ratio humana et lex aeterna, ut supra dictum est (1-2 q.71 a.6). Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege aeterna, excedit rationem naturalem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus Sancti.

[10] C.7: ML 42,1005; c.2: ML 42,999.

ARTICULO 4

Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam

Si el don de entendimiento se encuentra en todos los que tienen la gracia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus hominibus habentibus gratiam.

1. Dicit enim Gregorius, II «Moral.» [11], **quod donum intellectus datur contra «hebetudinem mentis». Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.**

2. Praeterea, inter ea quae ad cognitionem pertinent sola fides videtur esse necessaria ad salutem: quia «per fidem Christus habitat in cordibus nostris», ut dicitur ad Eph. 3,17. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus: immo «qui orandi, debent orare ut intelligant», sicut Augustinus dicit, in libro «De Trin.» [12]. **Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.**

3. Praeterea, ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum «aliquando se utiliter subtrahit: quandoque» enim, «dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit», ut Gregorius dicit, in II «Moral.» (l.c. nt.11). Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 81,5: «Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant». Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris: secundum illud

Dificultades. Parece que el don de entendimiento no está en todos los que tienen la gracia.

1. Dice San Gregorio que el don de entendimiento se da "contra la debilidad de la mente". Ahora bien, muchos de los que poseen la gracia aún la padecen. Luego el don de entendimiento no está en todos los que tienen la gracia.

2. De los dones que pertenecen al conocimiento, sólo la fe parece ser necesaria para la salvación, pues se lee en San Pablo: "Cristo habita por la fe en nuestros corazones". Pero no todos los que poseen la fe tienen el don de entendimiento; más aún, según afirma San Agustín, "los que creen, deben orar para entender". Luego el don de entendimiento no es necesario para la salvación, ni, por lo mismo, se da en todos los que poseen la gracia.

3. Lo que es común a los que tienen la gracia no puede substraerse a ninguno. Ahora bien, la gracia del entendimiento y de los otros dones —dice San Gregorio—"alguna vez es substraída útilmente, pues cuando la mente se enaltece en la contemplación de las cosas sublimes, se hace perezosa y de gran torpeza para las cosas bajas y viles". Luego el don de entendimiento no existe en todos los que poseen la gracia.

Por otra parte, leemos en el salmo: "No saben ni entienden, andan en tinieblas". Y ninguno que está en gracia anda en tinieblas, según se lee en San Juan: "El que me sigue

[11] C.49: ML 75,592.
[12] L.15 c.26: ML 42,1096.

no anda en tinieblas". Luego nadie que está en gracia carece del don de entendimiento.

Respuesta. En todos los que poseen la gracia se da por fuerza la rectitud de voluntad, pues, como afirma San Agustín, "por la gracia se prepara la voluntad del hombre para el bien". Mas la voluntad no puede ordenarse rectamente al bien sino por un conocimiento previo de la verdad, pues su objeto—enseña el Filósofo—es el bien entendido. Y así como el Espíritu Santo ordena la voluntad del hombre para ser movida directamente a un bien sobrenatural por el don de la caridad, así también ilustra por el don de entendimiento la mente humana para que conozca la verdad sobrenatural a la que deba tender la voluntad recta. Por lo tanto, de igual modo que el don de la caridad se da en todos los que poseen la gracia santificante, se da asimismo el don de entendimiento.

Soluciones. 1. Algunos que poseen la gracia santificante pueden ser tardos en algunos casos que no son necesarios para la salvación. Mas respecto de lo necesario son suficientemente instruídos por el Espíritu Santo, según las palabras de San Juan: "La unción os lo enseñará todo".

2. Aunque no todos los que poseen la fe entienden plenamente los misterios que se les proponen para creer, entienden, sin embargo, que deben ser creídos y que de ningún modo deben apartarse de ellos.

3. El don de entendimiento nunca es substraído a los santos respecto de las cosas necesarias para la salvación. En lo demás se les substrae a veces de suerte que no pueden penetrar con claridad todas las cosas, para que no haya motivo de soberbia.

Io. 8,12: «Qui sequitur me non ambulat in tenebris». Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

Respondeo dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis: quia «per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum», ut Augustinus dicit [13]. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praecognitione existente aliqua cognitione veritatis: quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III «De anima» [14]. Sicut autem per donum caritatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt pati hebetudinem circa aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis. Sed circa ea quae sunt de necessitate salutis sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto: secundum illud I Io. 2,27: «Unctio docet vos de omnibus».

Ad secundum dicendum, quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis pro nullo est deviandum.

Ad tertium dicendum quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quae sunt necessaria ad salutem. Sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiae materia subtrahatur.

---

[13] *Contra Iulian.* l.4 c.3: ML 44,744.
[14] C.10 n.3.6 (BK 433a21; b12): S.Th., lect 15.

ARTICULO 5

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem

Si el don de entendimiento se halla también en los que no tienen la gracia santificante

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

1. Augustinus enim [12], exponens illud Ps.: «Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas», dicit quod «praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus». Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus, propter caritatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Praeterea, Dan. 10,1, dicitur quod «intelligentia opus est in visione» prophetica: et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente: ut patet Mt. 7,22-23, ubi dicentibus, «In nomine tuo prophetavimus», respondetur: «Nunquam novi vos». Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Praeterea, donum intellectus respondet virtuti fidei: secundum illud Is. 7,9, secundum aliam litteram (70 interpr.): «Nisi credideritis, non intelligetis». Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 6,45: «Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me». Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus: ut patet per Gregorium, in I «Moral.» [13]. Ergo quicumque habet intellectus donum venit ad Christum. Quod

Dificultades. Parece que el don de entendimiento se halla también en quienes no poseen la gracia santificante.

1. San Agustín, exponiendo las palabras del salmo: "Consúmese mi alma por el deseo constante de tus secretos", dice: "Vuela delante el entendimiento y le sigue el afecto tardo o nulo". Ahora bien, en todos los que poseen la gracia, el afecto está pronto por la caridad. Luego el don de entendimiento puede existir en quienes no tienen la gracia habitual.

2. Se dice en Daniel que "la inteligencia es necesaria en la visión profética", y así parece que la profecía no se da sin el don de entendimiento. Mas la profecía puede darse sin la gracia santificante, como consta en San Mateo, donde a los que arguyen: "¿No profetizamos en tu nombre?", se les responde: "Nunca os conocí". Luego el don de entendimiento puede darse sin la gracia habitual.

3. El don de entendimiento corresponde a la virtud de la fe, conforme al texto de Isaías, que, según otra versión, dice: "Si no creyereis, no entenderéis". Pero la fe puede darse sin la gracia santificante, luego también el don de entendimiento.

Por otra parte, están las palabras del Señor: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí". Mas por el entendimiento aprendemos o penetramos las cosas oídas, como enseña San Gregorio. Luego todo el que tiene el don de

[12] *Enarr. in Psalm.* ps.118,20 serm.8: ML 37,1522.
[13] C.32: ML 75,547.

entendimiento se llega a Cristo, y, como esto no es posible sin la gracia santificante, no puede darse sin ella.

Respuesta. Como arriba se ha dicho, los dones del Espíritu Santo perfeccionan el alma haciéndola dócil a la moción del mismo Espíritu. Por esto mismo, la luz intelectual de la gracia se llama don de entendimiento, en cuanto dispone al entendimiento humano a ser movido por el Espíritu Santo. Esta docilidad se aprecia en el conocimiento de la verdad respecto del fin. Por lo tanto, mientras el entendimiento del hombre no sea movido por el Espíritu Santo a conseguir una recta apreciación del fin, no habrá obtenido el don de entendimiento, por más que sea ilustrado por el Espíritu en torno al conocimiento de algunos preámbulos. Ahora bien, solamente poseerá una recta estimación del fin el que no yerra sobre el mismo, sino que se adhiere a él como a sumo bien. Esto es exclusivo de quien tiene la gracia santificante, del mismo modo que por el hábito virtuoso obtiene el hombre una recta apreciación en las cosas morales. Por lo tanto, nadie tiene el don de entendimiento sin poseer la gracia.

non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.68 a.1-3), dona Spiritus Sancti perficiunt animam secundum quod est bene mobilis a Spiritu Sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Huius autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu Sancto intellectus humanus ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum assecutus est donum intellectus; quantumcumque ex illustratione Spiritus alia quaedam praeambula cognoscat. Rectam autem aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaereat tanquam optimo. Quod est solum habentis gratiam gratum facientem: sicut etiam in moralibus rectam aestimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus nullus habet sine gratia gratum faciente.

Soluciones. 1. San Agustín llama entendimiento a toda ilustración intelectual. Mas ésta no alcanza al concepto perfecto de don hasta que la mente del hombre no es movida a obtener recta apreciación del fin.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intellectum nominat quamcumque illustrationem intellectualem. Quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam aestimationem habeat homo circa finem.

2. La inteligencia que es necesaria para la profecía es una ilustración de la mente sobre las verdades reveladas a los profetas. Mas no es la iluminación de la mente para la apreciación recta del fin, propia del don del entendimiento.

Ad secundum dicendum quod intelligentia quae necessaria est ad prophetiam est quaedam illustratio mentis circa ea quae prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

3. La fe implica solamente asentimiento a las verdades reveladas. Pero el entendimiento entraña cierta

Ad tertium dicendum quod fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur. Sed intel-

lectus importat quandam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est (in c). Et ideo non est similis ratio de intellectu et fide.

percepción de la verdad, que no puede versar sobre el fin a no ser en quien posee la gracia santificante, como queda dicho. Por lo tanto, no hay paridad entre el entendimiento y la fe.

ARTICULO 6

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis [a]

Si el don de entendimiento se distingue de los otros dones

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis.

1. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiae opponitur stultitia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantiae scientia: ut patet per Gregorium, II «Moral.» [17]. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et praecipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Praeterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota: quia ad ea quae naturaliter per se cognoscuntur sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quae sunt supernaturalia sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (q.1 a.7). Ergo donum intellectus non distingultur ab aliis donis intellectualibus.

3. Praeterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectus se habet ad utrumque, ut dictum est (a.3). Ergo non distingultur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Dificultades. Parece que el don de entendimiento no se distingue de los otros dones.

1. Las cosas cuyos opuestos son idénticos son también ellas mismas idénticas. Pero a la sabiduría se opone la necedad, la estupidez al entendimiento, la precipitación al consejo, la ignorancia a la ciencia, según enseña San Gregorio. Y la necedad, estupidez, ignorancia y precipitación no parecen diferir. Luego tampoco el entendimiento difiere de los otros dones.

2. El entendimiento, virtud intelectual, difiere de las restantes virtudes intelectuales en que su función propia es conocer los principios en sí evidentes. Mas el don de entendimiento no versa sobre principios evidentes en sí, ya que para todo aquello naturalmente y por sí mismo conocido basta el hábito natural de los primeros principios; y para las cosas sobrenaturales basta la fe, pues los artículos son—según queda dicho—como los primeros principios en el conocimiento sobrenatural. Luego el don de entendimiento no se distingue de los otros dones intelectuales.

3. Todo conocimiento intelectual es especulativo o es práctico. Pero el don de entendimiento—como está dicho—es las dos cosas. Luego no se distingue de los otros dones intelectuales, sino que los abarca a todos.

---

[a] 1-2 q.68 a.4; *Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 q.3.

[17] C.40: ML. 75,592.

Por otra parte, las cosas que se enumeran conjuntamente deben ser entre sí en algo distintas, porque la distinción es el principio del número. Mas el don de entendimiento es conjuntamente enumerado con los otros dones, según el texto de Isaías. Luego se distingue de ellos.

Respuesta. La distinción entre el don de entendimiento y los otros tres de piedad, fortaleza y temor, es patente, porque pertenece a la potencia cognoscitiva, y esos tres, en cambio, son de la voluntad. Pero no es tan manifiesta la distinción del don de entendimiento respecto de los otros tres de sabiduría, ciencia y consejo. Para algunos, se distingue del don de ciencia y del de consejo porque estos dos son del orden del conocimiento práctico, y el de entendimiento, del especulativo. Del don de sabiduría, que se refiere también al conocimiento especulativo, se distingue en que al de sabiduría corresponde el juicio y al de entendimiento, la capacidad de percepción de las verdades propuestas o la penetración íntima de las mismas. Conforme a esto, hemos asignado más arriba el número de los dones.—Pero, si atentamente se considera, el don de entendimiento no sólo se refiere a la especulación, sino también a lo operable, como está dicho. Igualmente, el don de ciencia versa también sobre ambos órdenes, como se dirá más adelante. Por consiguiente, es necesario establecer otro fundamento de distinción.

Estos cuatro dones de que hablamos se ordenan al conocimiento sobrenatural que en nosotros se funda sobre la fe. Y "la fe—dice el Apóstol—tiene su origen en el oído". Por lo tanto, deben ser propuestas al hombre las verdades de fe, no como vistas, sino como oídas, para que a ellas preste asentimiento. La fe, primera y principalmente, es acerca de la verdad primera; secun-

Sed contra est quod quaecumque connumerantur ad invicem oportet esse aliquo modo ab invicem distincta: quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isaiae 11,2-3. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam[19] quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae et consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam. A dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quae proponuntur, sive penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra (1-2 q.68 a.4) numerum donorum assignavimus.—Sed diligenter intuenti, donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est (a.3): et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur (q.9 a.3). Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere.

Omnia enim haec quatuor dicta ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur. Fides autem est «ex auditu», ut dicitur Rom. 10,17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam; secundario, ad quaedam circa creatu-

[19] Guillelmus Autissiod., *Summa aurea* p.3.ª tr.8 q.1.

ras consideranda; et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod «per dilectionem operatur», ut ex dictis patet (a.3; q.4 a.2 ad 3). Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur: et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

dariamente, sobre ciertas verdades que se deben considerar en las criaturas, y, por último, se extiende también a dirigir las acciones humanas en cuanto "actúa por la caridad", como queda dicho. Así, pues, dos cosas se requieren de nuestra parte respecto de las verdades que se nos proponen para creer. Primera, que sean penetradas y captadas por el entendimiento, y es lo que compete al don de entendimiento. Segunda, que el hombre forme sobre ellas un juicio recto, que ordene la adhesión a las mismas y la repulsa de errores opuestos. Este juicio corresponde al don de sabiduría cuando se refiere a las cosas divinas; al don de ciencia, si versa sobre las cosas creadas, y al don de consejo, cuando considera su aplicación a las acciones singulares.

Ad primum ergo dicendum quod praedicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quae Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur. Dicitur autem per similitudinem intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit.—Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitae. Et ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum iudicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quaecumque particularia. Et ideo opponitur scientiae, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas.—Praecipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Soluciones. 1. Esta diferencia existente entre los cuatro dones en cuestión corresponde claramente a la distinción que San Gregorio hace de sus vicios opuestos. Ante todo, la agudeza se opone al embotamiento. Se llama agudo a un entendimiento cuando puede penetrar hasta lo íntimo las cosas que se le proponen. Y el embotamiento, por lo mismo, se da cuando la mente no puede penetrar lo íntimo de las cosas.—Necio es aquel que juzga torcidamente sobre el fin común de la vida. Por ello se le opone con propiedad la sabiduría, que juzga rectamente sobre la causa universal.—La ignorancia incluye cierto defecto de la mente respecto de lo particular; por eso se opone a la ciencia, por la cual el hombre obtiene rectitud de juicio sobre las causas particulares, que son las criaturas.—Y es bien patente que la precipitación se opone al consejo, mediante el cual el hombre no procede a obrar sin una previa deliberación.

Ad secundum dicendum quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire:

2. El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito de manera distinta que la fe. A la fe atañe so-

lamente asentir a ellos, y al don de entendimiento corresponde penetrar con la mente las verdades propuestas.

3. El don de entendimiento pertenece al conocimiento especulativo y al práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la manera de conocer, para que se comprenda lo que se dice.

ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quae dicuntur.

Ad tertium dicendum quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quae dicuntur.

ARTICULO 7

Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt» [a]

Si al don de entendimiento corresponde la sexta bienaventuranza: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios"

Dificultades. Parece que al don de entendimiento no corresponde la sexta bienaventuranza: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios".

1. La pureza del corazón parece pertenecer sobre todo a la voluntad. Pero el don de entendimiento no pertenece a la voluntad, sino más bien a la facultad intelectual. Luego esa bienaventuranza no corresponde al don de entendimiento.

2. Leemos en los Hechos: "Purificando con la fe sus corazones". Ahora bien, por la purificación se adquiere la limpieza de corazón. Por lo tanto, la bienaventuranza antedicha pertenece más bien a la virtud de la fe que al don de entendimiento.

3. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en esta vida. Pero la visión de Dios no pertenece a la vida presente, pues—*como* está dicho—ella *misma* nos hace bienaventurados. Luego la sexta bienaventuranza, que contiene la visión de Dios, no pertenece al don de entendimiento.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta scilicet: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt» (Mt. 5,8).

1. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Praeterea, Act. 15,9 dicitur: «fide purificans corda eorum». Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo praedicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Praeterea, dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in praesenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam praesentem: ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8). Ergo sexta beatitudo, continens Dei visionem, non pertinet ad donum intellectus.

---

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom in monte» [19]**: Sexta operatio Spiritus Sancti, quae est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit».**

Por otra parte, afirma San Agustín: "La sexta operación del Espíritu Santo, don de entendimiento, es propia de los limpios de corazón, los cuales, purificados los ojos, pueden ver lo que el ojo no vió".

Respondeo dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est (1-2 q.69 a.2). Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia. Una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus: et haec quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae: et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria: secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Respuesta. La sexta bienaventuranza, como las demás, expresa dos elementos: uno como mérito, que es la pureza de corazón; otro como premio, y es la visión de Dios, conforme arriba se ha probado. Ambos pertenecen en cierto modo al don de entendimiento. Existe, en efecto, una doble pureza. Una preliminar y dispositiva para la visión de Dios, que es la depuración de la voluntad de todos los afectos desordenados, y esta pureza del corazón se logra por las virtudes y dones propios de la potencia apetitiva. Otra, que es como completiva para la visión de Dios. Tal es la pureza de la mente que ha sido depurada de los fantasmas y de los errores para que no reciba las cosas reveladas por Dios en forma de imágenes corporales y según perversiones heréticas. Esta es la pureza que produce el don de entendimiento.

Igualmente se da también una doble visión de Dios. Una perfecta, por la que se ve la esencia divina. Otra imperfecta, por la que, si bien no vemos su esencia, vemos de El lo que no es, y tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida cuanto mejor entendamos que sobrepasa todo lo que el entendimiento comprende. Ambos modos de visión pertenecen al don de entendimiento. Lo primero, al don de entendimiento consumado, como se dará en la patria. Lo segundo, al don de entendimiento incoado, como se da en el estado de vía.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei visione: dona autem et hic nos

Soluciones. De todo lo expuesto se deducen claramente las soluciones a las objeciones. Las dos primeras parten de la primera clase de purificación del corazón. La tercera,

[19] L.1 c.4: ML 34,1235.

de la visión perfecta de Dios. Mas los dones nos perfeccionan inicialmente en esta vida, y plenamente en la otra, según se ha probado arriba.

perficiunt secundum quandam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est (1-2 q.69 a.2).

ARTICULO 8

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

Si entre los frutos la fe corresponde al don de entendimiento

Dificultades. Parece que, entre los frutos, la fe no corresponde al don de entendimiento.

1. El entendimiento es fruto de la fe, como afirma una versión de Isaías: "Si no creyereis, no entenderéis", donde nosotros leemos: "Si no tuviereis fe, no permaneceréis". Luego la fe no es fruto del entendimiento.

2. Lo que es primero no puede ser fruto de lo siguiente. Mas la fe parece que es anterior al entendimiento, pues es la base de todo el edificio espiritual, según se dijo. Luego no es fruto del entendimiento.

3. Son más los dones que pertenecen al entendimiento que los que pertenecen a la voluntad. Mas uno solo entre los frutos, la fe, aparece atribuído al entendimiento, mientras todos los otros son asignados a la voluntad. Luego la fe no parece corresponder mejor al don de entendimiento que al de sabiduría, ciencia o consejo.

Por otra parte, el fin de una cosa cualquiera es el fruto de la misma. Y el don del entendimiento parece principalmente ordenarse a la certeza de la fe como fruto, pues dice la Glosa que la fe como fruto "es la certeza sobre las cosas invisibles". Por lo tanto, es, entre los frutos, la fe la que corresponde al don de entendimiento.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus.

1. Intellectus enim est fructus fidei: dicitur enim Is. 7,9: «Nisi credideritis, non intelligetis», secundum aliam litteram (70 interpr.), ubi nos habemus: «Si non credideritis, non permanebitis». Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Praeterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu: quia fides est fundamentum totius spiritualis aedificii, ut supra[10] dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Praeterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiae vel scientiae seu consilio.

Sed contra est quod finis uniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quae ponitur fructus: dicit enim Glossa (interl.), ad Gal. 5,22, quod fides quae est fructus est «de invisibilibus certitudo». Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

---

* *Sent.* 3 d.34 q.1 a.5.

[10] Q.4 a.7 arg.4; 1-2 q.67 a.2 ad 2; q.89 a.2 ad 2.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.70 a.1), cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur quaedam ultima et delectabilia quae in nobis proveniunt ex virtute Spiritus Sancti. Ultimum autem delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod id quod est ultimum et delectabile in voluntate sit quodammodo fructus omnium aliorum quae pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus, pertinens ad voluntatem. Et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, idest fidei certitudo: sed pro ultimo fructu respondet el gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Respuesta. Se dijo antes, al hablar de los frutos, que éstos son ciertas realidades últimas y deleitables que se dan en nosotros provenientes del Espíritu Santo. Lo último y deleitable tiene razón de fin, que es el objeto propio de la voluntad. Por eso lo que es último y deleitable en la voluntad debe ser en cierta manera fruto de todos los otros de las demás potencias. Según esto, es doble el fruto del don o de la virtud que perfecciona una potencia: uno, propio de esa potencia, y otro último, propio de la voluntad. En consecuencia, al don de entendimiento corresponde como fruto propio la fe, es decir, la certeza de la fe; pero como fruto último le corresponde el gozo, que pertenece a la voluntad.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est fructus fidei quae est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus: sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Soluciones. 1. El entendimiento es fruto de la fe virtud. Mas aquí no se toma de esta manera la fe cuando la llamamos fruto, sino como una certeza especial de la fe, a la que el hombre llega por el don de entendimiento.

Ad secundum dicendum quod fides non potest universaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quae est virtus: ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.

2. La fe no puede preceder universalmente al entendimiento, pues no podría el hombre asentir creyendo a las verdades propuestas si no las conociera de algún modo. Por eso la perfección del entendimiento sigue a la fe como virtud, y a esa perfección del entendimiento sigue una certeza especial de la fe.

Ad tertium dicendum quod cognitionis practicae fructus non potest esse in ipsa: quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad practicam cognitionem, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiae, intellectus et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fruc-

3. El fruto del conocimiento práctico no puede residir en él, porque este conocimiento no es fin en sí mismo, sino que se ordena a otra cosa. El conocimiento especulativo, en cambio, tiene en sí mismo su fruto, la certeza de las cosas sobre que versa. Por eso, al don de consejo, destinado solamente al conocimiento práctico, no corresponde fruto alguno propio. A los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, que pueden también pertenecer al cono-

cimiento especulativo, corresponde un solo fruto, que es la certeza significada con el nombre de la fe. Y se asignan más frutos a la potencia apetitiva, porque, como se ha indicado, la razón de fin implicada en el nombre de fruto corresponde más bien a la parte apetitiva que a la intelectual.

tus, qui est certitudo significata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut iam dictum est (in c), ratio finis, quae importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

EL DON DE CIENCIA

El el otro don que el Angélico hace corresponder a la fe y perfeccionar a esta virtud directamente, como don especulativo, o de conocimiento. El de sabiduría, si bien, en cuanto contemplativo, perfecciona también a la fe, mas por su carácter de altísima y experimental contemplación, sumamente sabrosa, tiene muy especial conexión e influjo desbordante sobre la caridad, a la que, sobre todo, perfecciona. Por eso le hace corresponder a esta virtud.

El análisis de este don es más breve, porque los aspectos generales y comunes a los dones de contemplación van dichos en el anterior. El mismo Santo Tomás lo estudia brevemente, analizando *la naturaleza y necesidad de este don* (a.1), su objeto propio (a.2), la extensión del mismo al orden práctico (a.3) y la correspondiente bienaventuranza (a.4). Los otros aspectos genéricos de relaciones con la fe y con el alma en gracia van supuestos en la doctrina común.

I. Naturaleza del don de ciencia (a.1)

La *ciencia* es la virtud intelectual más común en el orden humano, y el número de estos hábitos cognoscitivos es muy elevado. En el orden sobrenatural pueden darse *hábitos de ciencia infusa*, dados por Dios para el conocimiento de las mismas cosas humanas o divinas, sin necesidad de trabajo de adquisición de tales conocimientos. Existe también el carisma de ciencia, o *sermo scientiae*, de que habla el Apóstol (1 Cor. 12,8), y que el Espíritu derramaba, con los demás carismas, en las comunidades cristianas.

Ninguna de ellas es *ciencia* de orden substancialmente sobrenatural, de santificación, o *la ciencia de los santos* (Sap. 10,10; Prov. 30,3). Esta debé ser por fuerza un don del Espíritu Santo. ¿Existe este espíritu de *ciencia* infusa entre los dones divinos y es necesario para la perfecta dotación del organismo sobrenatural?

1.º *El don de ciencia es necesario para la perfección de la fe y del conocimiento de la verdad sobrenatural.*

La razón última que nos certifica de este don es, sin embargo, la enseñanza de la *revelación*, que *lo enumera* entre los dones del Espíritu Santo. Y ya hemos visto que es *doctrina común* en el magisterio de la Iglesia, y casi teológicamente cierta la existencia al menos de los seis primeros dones.

Se encuentra expreso en la enumeración de Isaías el tercer binario, *el espíritu de ciencia y temor de Yavé*, que debe residir de un modo permanente en el Mesías (Is. 11,2), y que, según la común interpretación de los Padres, han de derivarse de esa fuente y plenitud

y participarse en todos los cristianos. Se habla también de una ciencia infusa en otros lugares de la Sagrada Escritura. Al justo la sabiduría *le condujo por caminos rectos, le mostró el reino de Dios y «le dió a conocer las cosas santas»* (Sap. 10,10). Y asimismo se dice: *Dios me enseñó, y conocí la ciencia de los santos* (Prov. 30,3; cf. Ex. 31,3).

Supuesta esta noticia dada en la revelación de una ciencia infusa por el Espíritu Santo para la santificación del alma, *la analogía con la ciencia humana* hace patente la *conveniencia* de que exista este elevado don. Dios no puede faltar en lo necesario para conducir el alma al fin de la salvación eterna, pues no menos debe estar dotado de medios el organismo sobrenatural de la gracia que el orden natural de nuestra vida del espíritu. En ésta existen las ciencias adquiridas de las cosas para el conocimiento de la verdad. Paralelamente, en el plano del conocimiento sobrenatural no basta la fe por sí sola, cuyo conocimiento de los misterios divinos por el simple testimonio extrínseco debe ser de muchos modos perfeccionado.

Para esta perfección del conocimiento de fe es necesaria no sólo la *percepción lúcida y penetrante* de los principios, o verdades sobrenaturales dada por el don de entendimiento, sino que el mismo entendimiento tenga un juicio seguro y recto de las cosas humanas a la luz de la revelación y que *pueda distinguir* el contenido de la revelación, o de las verdades de fe, de todos los errores y falsas proposiciones. Se requiere, pues, un *hábito superior de ciencia infusa por el que, bajo la inspiración especial e iluminación inmediata del Espíritu Santo, el justo juzgue rectamente y como por un instinto, y luz superior sobre todas las verdades de fe y sus relaciones con las cosas de este mundo.* Tal disposición habitual eminente, que haga al alma dócil para recibir del Espíritu Santo esas sublimes luces y conocimiento infuso de las cosas, es el *don de ciencia.*

La semejanza con las ciencias humanas es sólo relativa y análoga. He aquí los puntos de convergencia y disimilitud:

1.º *Convienen* ambas en el efecto esencial de toda ciencia, que es *la certeza del conocimiento* que producen, dado en juicio claro y recto. Pero *difieren* en el modo de llegar a este conocimiento cierto. La ciencia humana procede por discurso y razonamiento; mas el *don de ciencia no es discursivo.* Es una semejanza y *participación de la ciencia divina,* la cual no tiene discurso, sino es simple intuición de la verdad (a.1 ad 1). De igual modo, el don de ciencia, por un conocimiento simple, sin discursos ni consideraciones, juzga rectamente y distingue las cosas de la fe por ilustración e instinto del Espíritu Santo.

El piadoso teólogo, o el apóstol, podrán también usar en sus discursos de esta ciencia inspirada y conocimientos superiores de las cosas sobrenaturales para responder, instruir o comunicar a los demás sus luces. Entonces emplearán el instrumental humano de los razonamientos, y tales discursos pertenecen ya a la *teología adquirida*[1]. Existe, además, un especial carisma, *la palabra de ciencia* (1 Cor. 12,1), que puede conceder Dios a los doctores o predicadores para una mejor proposición de la palabra divina en beneficio de los demás (a.1 ad 2).

---

[1] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.9 a.1; A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*: DTC 4,1744.

2.º *Convienen*, además, parcialmente en el *objeto material*, ya que el don de ciencia *se extiende* a juzgar rectamente de las cosas creadas relacionadas con la verdad sobrenatural y el bien espiritual del alma. Pero difieren en el *motivo formal*, regla divina o medio formal de conocimiento, que en el don de ciencia son puramente sobrenaturales. Tal regla superior de conocimiento se traduce en una diferencia bien marcada: las ciencias humanas tienen su fuente de conocer en la cognoscibilidad inteligible de las criaturas, que se refleja en la luz de los principios y en la experiencia exterior. Mas el don de ciencia funda su conocimiento en la experiencia interior y gusto de las cosas espirituales, ya que es ciencia afectiva y mística [2], sólo posible por la unión amorosa a través de los efectos de gracia y caridad y afección connatural a ellos.

II. Objeto del don de ciencia (a.2-3)

Se ha de destacar también esta doctrina del objeto del don de ciencia, que establece su última y formal diferencia respecto del don de sabiduría.

1.º *El objeto propio del don de ciencia son las cosas humanas, o realidades creadas.*

El Aquinate funda este distintivo esencial entre ambos dones especulativos en la afirmación de San Agustín (q.2 *sed contra*) y en la analogía común de la ciencia y sabiduría humanas. Ambos se distinguen del don de inteligencia porque se refieren a un conocimiento perfecto *del objeto por sus causas*, dado en un *juicio* simple, pero que contiene discurso virtual.

Pero la sabiduría es conocimiento por las causas altísimas, y, por lo tanto, directamente de las cosas divinas. Son «las razones eternas de las cosas» las que contempla la razón superior. La ciencia, en cambio, es conocimiento por las causas segundas, y, por lo tanto, de las criaturas, pues las causas segundas son las razones temporales y creadas de las cosas.

Al don de ciencia compete, pues, el juicio sobrenatural y conocimiento afectivo y místico *sobre el valor y aprecio de las cosas temporales.*

Esto se refiere al *objeto formal* o *materia inmediata* sobre que versan ambos dones. Pero nada impide, añade el Angélico (a.2 ad 3), que el cristiano se eleve por el don de ciencia, mediante la contemplación de las criaturas, también a una gran ilustración de los altos misterios de la divinidad. O que por el don de sabiduría descienda a juzgar de las criaturas desde la contemplación y gusto de Dios, o por las causas divinas de las cosas; *el hombre espiritual*—decía San Pablo—*juzga de todo, «y él por nadie es juzgado»* (1 Cor. 2,15).

Adviértase que, si bien el objeto terminal del don de ciencia son las cosas creadas, pero se trata de un *conocimiento sobrenatural* de ellas, al modo divino y por participación de la ciencia divina. La verdad que esos conocimientos infusos reflejan es una verdad *sobrenatural* que procede de la revelación y se tiene por fe. Se trata del *sentido de la fe*, o *sentido de Cristo* (1 Cor. 2,16), que debe guiar a toda alma espiritual en el aprecio y recta estimación de las cosas de este mundo.

[2] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* cit. a.4 n.59.

Y por eso, aunque en el orden natural las ciencias se multiplican según los diversos grados de *realidad inteligible* de las criaturas, pero el don de ciencia es uno, como es indivisible la ciencia de Dios, por cuya *regla divina*, o inmediata moción e inspiración de Dios, va regulado este don. Por eso participa también del *modo divino*, de la simple mirada contemplativa del saber de Dios sobre la infinita dispersión de las cosas.

2.º *El don de ciencia es principalmente especulativo y, secundariamente, práctico* (a.3).

Ya vimos la razón de ello, basada en que tanto la fe como los hábitos especulativos de conocimiento sobrenatural son por extensión, como la ciencia divina que participan, de índole práctica. Y es que la Verdad divina que contemplan constituye la *norma suprema* de toda la dirección práctica de la vida moral.

Así, pues, el don de ciencia es también *don* contemplativo y *principio secundario* de la contemplación. A él corresponde la mirada contemplativa sobre el objeto secundario de la misma, que son las criaturas, para saber *juzgarlas rectamente* y obtener una justa visión de su valor en orden a la vida eterna y a través de la luz de la fe. Su actuación como don contemplativo, por el concurso con la fe y la unión de la caridad para producir un conocimiento afectivo y de simple mirada contemplativa sobre las cosas de este mundo, es en todo semejante a la actuación del don de inteligencia.

Por lo mismo, también es un *don práctico*, pues ese conocimiento infuso de apreciación práctica de las cosas se extiende a la dirección de nuestras acciones y es de gran influencia y eficacia para el uso recto y virtuoso de las cosas de este mundo y para toda la conducta del cristiano.

III. La bienaventuranza del llanto y los efectos del don de ciencia (a.4)

El Angélico ha ratificado la atribución que había hecho San Agustín de esta bienaventuranza al don de ciencia, como efecto propio de su influencia perfectiva sobre las operaciones virtuosas. Porque las bienaventuranzas se definen, según el Angélico, como «los actos de las virtudes hechas perfectas por los dones, o, más bien, las *operaciones* de los mismos dones» [8].

1.º *Al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados».*

Es obvio el fundamento de esta adjudicación: al don de ciencia corresponde juzgar rectamente de las criaturas. Por esta ciencia infusa, el alma, bajo la iluminación del Espíritu Santo, *conoce experimentalmente la vanidad* de las cosas del mundo en relación con el Sumo Bien, su *nihilidad radical* y el daño y miseria sumas que se infiere el hombre por el mal uso de las mismas apartándose de Dios. Este conocimiento le ha de inducir a despreciarlas, a lamentar las miserias de la vida y a *lágrimas de contrición* por el gocé indebido que ha hecho el hombre de las mismas.

---

[8] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4 ad 5: «Operationes virtutum perfectarum ex adiunctione donorum, vel potius ipsorum donorum».

En calidad de *premio* o *de felicidad* verdadera prometida por Dios a los que lloran y ya incoada en esta vida, responde el *consuelo* y *gozo* espiritual a que nos excita el conocimiento mismo de las criaturas cuando, rectamente usadas, el amor de las mismas nos lleva al amor del bien divino (a.4 ad 1.3). Por eso también a este don se atribuyen como otros efectos, o *frutos* del Espíritu, una *certeza* mayor de la fe—en cuanto don cognoscitivo—y el *gozo* y *paz espiritual* consiguientes en la voluntad (a.4 ad 1).

OTROS EFECTOS.—Y aún podríamos completar las *múltiples manifestaciones o efectos espirituales de este don* con otros más salientes[4]:

1.° *Nos hace conocer rectamente el valor de las cosas creadas según los principios de la fe y en orden a Dios.*

Es el *efecto fundamental* de esta ciencia infusa y divina de lo criado, segun hemos dicho, la que muestra de verdad la *diferencia* entre lo temporal y eterno, la dimensión de nihilidad radical frente a Dios de todas las realidades temporales. Ciencia que mueve a *llorar* la vanidad y caducidad de las cosas y a desprenderse de todo apego excesivo a ellas. Y nada impide que la misma contemplación límpida de las criaturas, una vez purificados los afectos a ellas, inunde después de gozo al alma, haciendo que vea como simples destellos la belleza del Creador, que, pasando por ellas, «vestidas las dejó de sus hermosura».

2.° *Nos enseña a usar limpia y santamente de los bienes criados.* Es consecuencia de aquél recto juzgar, propio del don, que se traduce en norma de dirección de la conducta, por el despego absoluto que engendra de todo aprecio excesivo y afecto malo a las cosas creadas, haciendo ver sin esfuerzo *la nada* de las cosas frente al *todo* de Dios.

3.° *Nos enseña a discernir certeramente el bien y el mal, los caminos y medios más aptos de la virtud.* Es consecuencia también de ese *juzgar recto* sobre el uso de las cosas. Las virtudes morales realizan ese uso debido y moderado de los bienes del mundo, de los placeres y goces que reportan las cosas. Con esa rectificación honda del afecto a ellas—efecto de las luces infusas del don—, fácil es al alma moderar los apetitos en el goce y uso de las cosas y adquirir una libertad plena y dominio sobre los bienes del mundo que lleve a practicar con facilidad toda virtud.

4.° *El don de ciencia ilumina al alma sobre su estado interior, sobre sus afectos y movimientos todos de su corazón.* Esta luz recae también sobre los actos interiores, clarificando la mirada de la mente en el conocimiento del propio yo, en el examen lúcido de la propia conciencia y en el movimiento de todas sus faltas e imperfecciones.

5.° *Nos guía certeramente en el modo de conducirnos con el prójimo en orden a la vida eterna.* Dicha ciencia infusa también da luces a los directores en el conocimiento del estado de las almas, de sus necesidades y de los modos de conducirlas; a los predicadores y teólogos, sobre una certera distinción de las verdades de fe y de las prácticas de piedad y devoción; y a todos enseña la manera de conversar y tratar con los prójimos para mayor provecho espiritual y propio de ellos.

---

[4] P. LALLEMENT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.3; J. G. ARINTERO, *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo*: Vida Sobrenatural 29 (1935) p.326-340; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* n.247.

CUESTION 9

(In quatuor articulos divisa)

De dono scientiae

Del don de ciencia

Corresponde estudiar ahora el don de ciencia. Sobre ello se indagan cuatro puntos.

Primero: si la ciencia es don.

Segundo: si trata de las cosas divinas.

Tercero: si es especulativa o práctica.

Cuarto: qué bienaventuranza le corresponde.

Deinde considerandum est de dono scientiae (cf. q.8 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum scientia sit donum.

Secundo: utrum sit circa divina.

Tertio: utrum sit speculativa vel practica.

Quarto: quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULO 1

Utrum scientia sit donum[a]

Si la ciencia es un don

Dificultades. Parece que la ciencia no es un don.

1. Los dones del Espíritu Santo exceden las facultades naturales. Mas la ciencia es un efecto de la razón natural, pues, como dice Aristóteles, la demostración es "el silogismo generador de la ciencia". Luego la ciencia no es don del Espíritu Santo.

2. Los dones del Espíritu Santo son comunes a todos los santos, como queda probado. Pero afirma San Agustín que "muchos fieles no brillan en la ciencia aunque sobresalgan en la misma fe". Luego la fe no es un don.

3. El don es más perfecto que la virtud, como se dijo arriba. Por lo tanto, un solo don es suficiente para

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum.

1. Dona enim Spiritus Sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis: dicit enim Philosophus, in I «Poster.»[1], quod demonstratio est «syllogismus faciens scire». Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

2. Praeterea, dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.5). Sed Augustinus, XIV «De Trin.»[2], dicit quod «scientia non pollent fideles pluriml; quamvis polleant ipsa fide». Ergo scientia non est donum.

3. Praeterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.8). Ergo unum donum sufficit ad perfectionem

---

[a] Supra q.8 a.6.

[1] C.2 n.4 (Bk, 71b18); S.Th., lect.4.

[2] C.1: ML 42,1037.

unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est (q.8 a.5 arg.3). Ergo non respondet ei donum scientiae. Nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, eum dona sint perfectiones virtutum, ut supra[2] dictum est, videtur quod scientia non sit donum.

perfeccionar una virtud. Ahora bien, a la virtud de la fe, como se ha dicho, corresponde el don de entendimiento. Luego no le corresponde el de ciencia; ni tampoco se halla otra virtud a la que pueda éste corresponder. En consecuencia, siendo los dones, según dijimos, las perfecciones de las virtudes, no parece que la ciencia sea un don.

Sed contra est quod Is. 11,2-3 computatur inter septem dona.

Por otra parte, Isaías la enumera entre los siete dones.

Respondeo dicendum quod gratia est perfectior quam natura: unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quo sane capiat ea quae proponuntur: quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est (q.8 a.6). Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae.

Respuesta. La gracia es más perfecta que la naturaleza. De ahí que no sufra deficiencia en todo lo que puede ser perfeccionado el hombre por su naturaleza. Cuando el hombre por la razón natural asiente intelectualmente a una verdad, adquiere respecto de ésta doble perfección: una, por la percepción de la misma; otra, porque posee de ella un juicio cierto. Y así, para que el entendimiento humano asienta con perfección a la verdad de fe, se requieren dos cosas. Que reciba rectamente lo que se le propone, y esto pertenece al don de entendimiento, como se dijo arriba; y que tenga de ella un juicio cierto y recto, discerniendo las cosas de fe de las que no lo son; y para esto es necesario el don de ciencia.

Ad primum ergo dicendum quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscuiusque naturae. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis: et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in Primo[3] dictum est: et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui simillis est scientia quae ponitur donum Spiritus

Soluciones. 1. La certeza del conocimiento en los diversos seres es distinta conforme al modo de ser de éstos. El hombre adquiere un juicio cierto sobre la verdad a través del raciocinio; por ello su ciencia se logra mediante la razón demostrativa. Mas en Dios el juicio cierto de la verdad es por simple intuición y sin discurso alguno, como se dijo en la Primera Parte; y por eso la ciencia divina no es discursiva o de razonamientos, sino absoluta y simple. A ella es semejante, pues es como una participación de la mis-

[2] 1-2 q.68 a.1.2; cf. ibid., a.4 ad 3
[3] Q.14 a.7; cf. 1-2 q.14 a.1 ad 2.

ma, la ciencia enumerada entre los dones del Espíritu Santo.

2. Sobre las verdades de fe cabe una doble ciencia. Una, mediante la cual el hombre sabe lo que debe creer, distinguiendo las cosas de fe de las que no lo son, y de esta forma la ciencia es un don que conviene a todos los santos. Otra, por la que el hombre no sólo sabe lo que debe creer, sino sabe también manifestarlo a los demás, bien para inducirlos a creer o bien para rebatirlos si lo contradicen. Esta es la ciencia enumerada entre las gracias gratis dadas, y que no es dada a todos, sino solamente a algunos. Por eso San Agustín añade después del texto aducido: "Una cosa es saber solamente qué es lo que el hombre debe creer y otra saber presentar eso mismo a los piadosos y defenderlo contra los impíos".

3. Los dones son más perfectos que las virtudes morales y las intelectuales. No son, en cambio, más perfectos que las virtudes teológicas, sino que más bien todos los dones se ordenan, como a fin, a la perfección de las teologales. No hay, pues, inconveniente en que dones diversos digan relación a una misma virtud teologal.

Saneti: cum sit quaedam participativa similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis: et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et alios ad credendum inducere et contradictores revincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas: quae non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subiungit: «Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat; aliud scire quemadmodum hoc ipsum et pils opituletur et contra impios defendatur».

Ad tertium dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis: sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinantur.

ARTICULO 2

Utrum scientiae donum sit circa res divinas[*]

Si el don de ciencia versa sobre las cosas divinas

Dificultades. Parece que el don de ciencia es acerca de realidades divinas.

1. Dice San Agustín que la ciencia "engendra la fe, la nutre y la robustece". Ahora bien, la fe versa sobre las realidades divinas, pues su objéto es la Verdad primera, como arriba se ha dicho. Luego también trata de las cosas divinas el don de ciencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientiae donum sit circa res divinas.

1. Dicit enim Augustinus, XIV «De Trin.» (l.c. nt.1), quod per scientiam «gignitur fides, nutritur et roboratur». Sed fides est de rebus divinis: quia obiectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est (q.1 a.1). Ergo et donum scientiae est de rebus divinis.

[*] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.3 q.ª 1.

2. Praeterea, donum scientiae est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae. Ergo multo magis donum scientiae est circa res divinas.

3. Praeterea, sicut dicitur Rom. 1,20, «invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur». Si igitur est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

Sed contra est quod Augustinus, XIV «De Trin.» (l.c. nt.1), dicit: «Rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur: humanarum autem proprio scientiae nomen obtineat».

Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum: sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen: ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat «quod quid est», speciali nomine «definitio» vocatur: quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod «propria» dicuntur.

Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est (a.1 ad 1); si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia: dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpli-

2. El don de ciencia es más noble que la ciencia adquirida. Pero la metafísica, ciencia adquirida, tiene por objeto las cosas divinas. Con mayor motivo, pues, versará sobre las realidades divinas el don de ciencia.

3. Se lee en San Pablo: "Lo invisible de Dios es conocido mediante las criaturas". Por lo tanto, si la ciencia trata sobre las cosas creadas, también versará sobre las divinas.

Por otra parte, dice San Agustín: "La ciencia de las cosas divinas se llama propiamente sabiduría; la de las cosas humanas recibe propiamente el nombre de ciencia".

Respuesta. La certeza del juicio sobre una materia se obtiene principalmente por su causa. Por ello, el orden de los juicios sigue necesariamente al orden de las causas; y así como la causa primera es causa de la segunda, así también puede juzgar sobre ella. Sobre la primera, en cambio, no se puede juzgar mediante otra causa. Por lo tanto, el juicio que se establece sobre la causa primera es el primero y el *más perfecto*. Mas, como enseña la lógica, en todas aquellas cosas en las que se da una perfectísima, el nombre común de ese género se apropia a todas las que son deficientes respecto de la primera, mientras que a ésta se le aplica un nombre especial. Así, en el género de los convertibles, aquel que expresa la "esencia" recibe el nombre especial de "definición"; y los que carecen de esa perfección reciben el nombre a todos ellos común, es decir, el de "propios".

Y, pues, como se ha dicho, el nombre de ciencia implica certidumbre de juicio, si la certeza del juicio se obtiene por la más elevada de las causas, recibe el nombre especial de sabiduría, pues llamamos sabio en un género de cosas al que conoce la última causa de ese género, por cu-

yo medio puede juzgar de todo cuanto bajo él se contiene. Y en absoluto sabio será el que conoce la última de las causas, es decir, a Dios. Por ello, el conocimiento de las cosas divinas recibe el nombre de sabiduría. Y el conocimiento de las cosas humanas se llama ciencia, nombre común que implica la certeza de juicio, apropiado al juicio obtenido mediante las causas segundas. Por consiguiente, tomado así el nombre de ciencia, es un don distinto del don de sabiduría. De ahí que el don de ciencia verse sólo sobre las cosas humanas o creadas.

citer, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas.

Soluciones. 1. Aunque la fe tenga por objeto las cosas divinas y eternas, ella misma es algo temporal en el alma del que cree. Por lo tanto, saber lo que hay que creer pertenece al don de ciencia; conocer, en cambio, las cosas de fe en sí mismas y por cierta unión a ellas pertenece al don de sabiduría. De ahí que el don de sabiduría corresponde mejor a la caridad, que une la mente con Dios.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea de quibus est fides sint res divinae et aeternae, tamen ipsa fides est quoddam temporale in anima credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis Deo.

2. La objeción parte del nombre de ciencia tomado en común. Así considerada la ciencia, no es un don especial sino cuando se restringe al juicio obtenido por las cosas creadas.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod nomen scientiae communiter sumitur. Sic autem scientia non ponitur specialis donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

3. Todo hábito cognoscitivo —se ha dicho arriba—formalmente tiende al medio por el que conoce, y materialmente al objeto que por ese medio conocemos. Y como lo formal es siempre más excelente, las ciencias que estudian los seres materiales partiendo de principios matemáticos son más bien enumeradas entre las matemáticas, como más semejantes a ellas, aunque en la materia convengan mejor con las ciencias naturales; por eso se lee en Aristóteles que son "más bien naturales". Por lo tanto, cuando el hombre conoce a Dios a través de las cosas creadas, tal conocimiento co-

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.1 a.1) dictum est, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale potius est, ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores: licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali, et propter hoc dicitur in II «Physic.»[1] quod sunt «magis naturales». Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad

[1] C.1 n.5 (Bk 194a7): S.Th., lect.3.

scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

rresponde más bien a la ciencia, a la que pertenece formalmente, que a la sabiduría, a la que compete sólo materialmente. Al contrario, cuando juzgamos las cosas creadas por razones divinas, esto parece pertenecer más bien a la sabiduría que a la ciencia.

ARTICULO 3

Utrum scientiae donum sit scientia practica [a]

Si el don de ciencia es ciencia práctica

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia quae ponitur donum sit scientia practica.

1. Dicit enim Augustinus XII «De Trin.» [4], quod «actio qua exterioribus rebus utimur scientiae deputatur». Sed scientia cui deputatur actio est practica. Ergo scientia quae est donum est scientia practica.

2. Praeterea, Gregorius dicit, in I «Moral.» [5]: «Nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet: et valde inutilis est pietas si scientiae discretione caret». Ex quo habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiae speculativae. Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

3. Praeterea, dona Spiritus Sancti non habentur nisi a iustis, ut supra habitum est (1-2 q.68 a.5). Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab iniustis: secundum illud Iac. 4,17: «Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi». Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in I «Moral.» (l.c.): «Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiae

Dificultades. Parece que el don de ciencia es ciencia práctica.

1. Dice San Agustín que "la acción por la que usamos de las cosas exteriores es atribuida a la ciencia". Mas la ciencia que estudia las acciones es la ciencia práctica. Luego la ciencia don es ciencia práctica.

2. Afirma San Gregorio que "la ciencia es nula si no reporta provecho a la piedad; y la piedad es inútil si carece de la discreción de la ciencia". De aquí se infiere que la ciencia dirige la piedad. Mas esto no puede competir a una ciencia especulativa. Luego el don de ciencia no es ciencia especulativa, sino práctica.

3. Sólo los justos, como se ha probado, pueden poseer los dones del Espíritu Santo. Pero la ciencia especulativa puede ser poseída también por los impíos, según las palabras de Santiago: "Al que conoce el bien y no lo hace, se le imputa a pecado". Luego la ciencia que es don no es especulativa, sino práctica.

Por otra parte, dice San Gregorio: "La ciencia prepara en su día el banquete, porque en el vientre de la mente sobrepuja el ayuno de la ig-

[a] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.3. q.2.
[4] C.14: ML 42,1009.
[5] C.32: ML 75,547.

norancia". Pero la ignorancia no desaparece totalmente si no es por una y otra ciencia, la especulativa y práctica. Luego la ciencia que es don es especulativa y práctica.

Respuesta. Como está dicho, el don de ciencia se ordena, como también el de entendimiento, a la certeza de la fe. La fe primaria y principalmente consiste en la especulación, pues que se adhiere a la verdad primera. Y como la verdad primera es también el último fin por el que obramos, por eso la fe se extiende también a la operación, según se dice: "La fe obra por el amor". Es, pues, necesario que el don de ciencia se ordene primera y principalmente a la especulación, es decir, a conocer el hombre lo que debe creer. Secundariamente se extiende a la operación, puesto que la ciencia de las verdades de fe y de lo que a ellas atañe nos dirige en el obrar.

Soluciones. 1. San Agustín habla del don de ciencia en cuanto se extiende a la operación, pues a ella le atribuye la acción, aunque no primariamente. De esta forma dirige también la piedad.

2. La solución es ya manifiesta por lo anterior.

3. Como se ha dicho del don de entendimiento que no lo posee todo el que entiende, sino el que entiende por el hábito de la gracia, lo mismo respecto del don de ciencia, sólo lo poseen aquellos que obtienen la certeza de juicio sobre las cosas a creer y obrar por infusión de la gracia, de suerte que no se desvían un punto de la rectitud de la justicia. Y tal es la "ciencia de los santos", de la que se dice: "El Señor condujo al justo por caminos rectos y le dió la ciencia de los santos".

ieiunium superat». Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet et speculativam et practicam. Ergo scientia quae est donum est et speculativa et practica.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1; cf. q.8 a.8), donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit; secundum illud Gal. 5,6: «Fides per dilectionem operatur». Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de dono scientiae secundum quod se extendit ad operationem: attribuitur enim ei actio, sed non sola nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (q.8 a.5) de dono intellectus quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae; ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant qui ex infusione gratiae certum iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviant a rectitudine iustitiae. Et haec est «scientia sanctorum», de qua dicitur Sap. 10,10: «Iustum deduxit Dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum».

ARTICULO 4

Utrum dono scientiae respondeat tertia beatitudo, scilicet: «Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur» [a]

Si al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza: "Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados"

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet: «Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur» (Mt. 5,5).

1. Sicut enim malum est causa tristitiae et luctus, ita etiam bonum est causa laetitiae. Sed per scientiam principaliter manifestantur bona quam mala, quae per bona cognoscuntur: «rectum» enim «est iudex sui ipsius et obliqui», ut dicitur in I «De anima» [b]. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet scientiae.

2. Praeterea, consideratio veritatis est actus scientiae. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium: dicitur enim Sap. 8,16: «Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium». Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiae.

3. Praeterea, donum scientiae prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed, secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus: quia intellectus speculativus «nihil dicit de imitabili et fugiendo», ut dicitur in III «De anima» [c]; neque dicit aliquid laetum et triste. Ergo praedicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [d]: «Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus

Dificultades. Parece que al don de ciencia no corresponde la tercera bienaventuranza, a saber: "Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados".

1. De igual modo que el mal es la causa de la tristeza y del llanto, el bien es la causa de la alegría. Mas por la ciencia se nos manifiestan mejor los bienes que los males, pues éstos se conocen por aquéllos, según dice el Filósofo: "El recto es juez de sí mismo y del torcido". Luego esa bienaventuranza no corresponde propiamente a la ciencia.

2. La consideración de la verdad es acto de ciencia. Pero en ella no se da tristeza, sino gozo, pues se dice en la Sabiduría: "No tiene amargura su conversación, ni dolor su convivencia, sino alegría y gozo". Luego la bienaventuranza mencionada no corresponde al don de ciencia.

3. El don de ciencia consiste más en la especulación que en la operación. Pero, en cuanto consiste en la especulación, no puede corresponderle el llanto, porque el entendimiento especulativo, según Aristóteles, "nada dice de lo que se debe imitar o huir", ni hace referencia a lo alegre o triste. Luego la bienaventuranza antedicha no corresponde debidamente al don de ciencia.

Por otra parte están las palabras de San Agustín: "La ciencia corresponde a los que lloran, que han aprendido con qué males han sido

[a] 1-2 q.69 a.3 ad 2,3; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.
[b] C.5 n.16 (BK 417b5): S.TH., lect.12.
[c] C.9 n.7 (BK 432b27): S.TH., lect.14.
[d] L.1 c.4: ML 34,1234.

atados y qué cosas han codiciado como bienes".

Respuesta. A la ciencia pertenece propiamente juzgar con rectitud sobre las criaturas. Mas las criaturas son ocasión en el hombre de apartarse de Dios, según se dice en la Sabiduría: "Las criaturas se convirtieron en abominación y en lazo para los pies de los insensatos". Estos, en efecto, no poseen recta estima de ellas, apreciándolas como el bien perfecto. Y, al tomarlas como su fin, pecan y pierden el verdadero bien. El hombre conoce este mal mediante la rectitud del juicio sobre las criaturas, que adquiere por el don de ciencia. Por consiguiente, la tercera bienaventuranza corresponde al don de ciencia.

Soluciones. 1. Los bienes creados no excitan el gozo espiritual, a no ser referidos al bien divino, del que propiamente se da el gozo espiritual. Por lo tanto, la paz espiritual y el gozo que la sigue pertenecen directamente al don de sabiduría. Al don de ciencia corresponde en primer lugar el llanto sobre los errores pasados y, a modo de consecuencia, el consuelo de ordenar al bien divino las criaturas mediante el recto juicio de la ciencia. Por consiguiente, en esta bienaventuranza caben el llanto como mérito y el consuelo como premio, que se da incoado en esta vida y perfecto en la otra.

2. El hombre se goza en la consideración misma de la verdad, aunque pueda entristecerse a veces por el objeto de esa consideración. En este sentido se atribuye a la ciencia el llanto.

3. A la ciencia, en cuanto consiste en la especulación, no corresponde bienaventuranza alguna, pues la bienaventuranza del hombre no consiste en la consideración de las criaturas, sino en la contemplación

malis vincti sunt, quae quasi bona petierunt».

Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur: secundum illud Sap. 14,11: «Creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientum», qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae.

Ad primum ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, et gaudium consequens, respondet dono sapientiae. Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio. Quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque. Et secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

Ad tertium dicendum quod scientiae secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua: quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter

beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas: et hoc dico quantum ad beatitudinem viae. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem; sed intellectui et sapientiae, quae sunt circa divina.

de Dios. Mas una cierta bienaventuranza del hombre consiste en el uso debido de las criaturas y en el afecto ordenado de la mismas; tal es la imperfecta bienaventuranza de esta vida. Por eso a la ciencia no le es atribuida bienaventuranza alguna referente a la contemplación, sino al entendimiento y a la sabiduría, que versan sobre las cosas divinas.

LA INFIDELIDAD

Comienza la *parte moral estricta* del tratado de la fe, referente a los pecados contrarios. El texto del Angélico no es menos abundante en estas cuestiones de índole práctica, aunque no plantea grandes problemas teóricos o teológicos. Por ello, los discípulos del Santo han abreviado aquí sus comentarios o los han relegado a obras manuales de moral; también, por lo mismo, nuestra glosa será más breve.

Es patente *la ordenación* de este grupo de cuestiones, que siguen la enumeración de los vicios o pecados opuestos a la fe. Estos son:

La infidelidad, opuesta a la fe misma, o fe interior, con sus dos formas particulares, de *herejía y apostasía* (q.10-12).

La blasfemia, opuesta a la confesión exterior de la fe (q.13-14).

La ignorancia y grosería mental, vicios opuestos a los dones correspondientes (q.15).

También *es lógica la ordenación* de esta amplia cuestión, llamada *de la infidelidad en común*, puesto que en ella se estudia el género y la primera especie, o el comúnmente llamado pecado de infidelidad. En ella aparece bastante neta la división en tres partes:

a) *Naturaleza del pecado de infidelidad*, sea en un ser psíquico (a.1), en el sujeto (a.2), la gravedad o especie moral (a.3) y su extensión (a.4).

b) *División de la infidelidad*, sus especies (a.5) y su relación mutua (a.6).

c) *Modo de obrar, o comportamiento con los infieles*, en que se exponen las normas morales sobre las disputas entre creyentes y acatólicos (a.7), la posible compulsión de éstos a la fe (a.8), la comunicación con los mismos infieles (a.9), el dominio de ellos sobre los cristianos (a.10), la tolerancia (a.11) y posible obligación de bautizar a sus hijos (a.12).

I. *El pecado de infidelidad* (a.1-4)

Concepto y acepciones.—La infidelidad es definida, en general, como *defecto de la fe*, es decir, no simple ausencia de ella, sino verdadera carencia defectuosa en el sujeto que debía tenerla. Los santos en el cielo o el hombre en naturaleza pura no son infieles, y sí lo son, en cambio, los niños no bautizados. Es la *falta de fe* en un sujeto privado de ella y que debía tenerla. Ni es menester siquiera distinguir esta infidelidad, o falta de fe teológica, de cualquier *infidelidad humana*, o infracción de la palabra, promesas o contratos humanos, como la fe del matrimonio, etc.

Esta idea se desdobla en dos sentidos, ya que puede significar el *estado de infidelidad* o *el pecado de infidelidad. El estado, o vicio de infidelidad*, es la *falta habitual* en un sujeto que debía tenerla y que

está privado de ella. A tal estado de infidelidad se refiere la división análoga en dos modos de infidelidad, distinguidos por el Angélico (a.1) y luego por todos los teólogos.

a) *Infidelidad negativa*, o *material*, y es la falta de fe en un sujeto que no ha oído hablar de fe cristiana o no se le ha propuesto la revelación suficientemente. Aunque llamada por el Aquinate infidelidad «por mera negación», aún se cumple que en tales infieles la fe es defecto y privación, pues *debían* tenerla. No se trata de un *débito* próximo, que los haga *culpables personalmente*, sino del débito remoto, que supone el pecado de nuestros primeros padres. Por eso añade el Santo que tales no son infieles por culpa propia, sino «en pena» del primer pecado.

b) *Infidelidad positiva, contraria o formal*, es el defecto culpable de fe en aquel a quien ha sido propuesta suficientemente y que «la ha rechazado o se ha negado a creer». Tal es el *vicio propio y estado de infidelidad*, opuesto a la fe, y de que se habla aquí.

Muchos teólogos introducen una tercera acepción: la *de infidelidad privativa*, definida como la carencia de fe «en aquel que ha oído suficientemente la predicación evangélica y niega su adhesión a ella», o, según otros, «en quien por negligencia culpable no indaga ni adquiere suficiente noticia de la fe y sus motivos».

Mas no parece fundada esta acepción, sino reducible a los dos modos que Santo Tomás señala. Porque en su primera forma es un caso *de infidelidad* formal y positiva, incluído en la definición de ésta, como diremos. Y el descuido culpable en indagar sobre el conocimiento y los motivos de la verdadera fe es pecado de ignorancia culpable, pero que aún deja al sujeto en el plano de la infidelidad *negativa*. La privación de la fe en sentido remoto y general existe ya, como dijimos, en los infieles negativos. Pero no es propio calificar de *privación* de la fe e infidelidad privativa sino a la falta de la misma en el sujeto con próxima y personal obligación de creer—infidelidad formal—, no en quien incurre sólo en el pecado común de negligencia y error culpables.

La infidelidad positiva puede tomarse, a su vez, en dos acepciones: a) *En común*, y es la acepción teológica que aquí da al vocablo el Aquinate, incluyendo todas las especies: paganismo, herejía, apostasía. b) *En su acepción más estricta, o canónica*, llamada también por otros *antecedente*, y es la infidelidad en un sujeto no bautizado y que nunca llegó a la fe. Es también el significado vulgar dado al término, pues que comúnmente se llama infidelidad a la de los paganos, no a la de los herejes o cismáticos. Entonces el nombre *genérico* se reserva para significar la especie extrema.

El pecado de infidelidad.—De ese *estado habitual*, o vicio de infidelidad, se ha de distinguir *el pecado de infidelidad* que lo causa, y del que ante todo se habla. Siendo un acto contrario al de fe, su fórmula de definición podría ser la opuesta, que es empleada en estos artículos (a.1.2.4): *Es un acto de voluntario disentimiento acerca de una verdad revelada suficientemente propuesta.*

La infidelidad es, pues, un acto del entendimiento contrario al de fe; y como éste es de adhesión o asentimiento intelectual, la infidelidad es intelectual «disentimiento», repulsa *(renisus)* o *denegación de la adhesión* a las verdades reveladas con suficientes motivos de credibilidad propuestas.

Se trata de un *voluntario disentimiento*, plenamente consciente y querido, o, como se dice comúnmente, *con pertinacia*. Pues, si las verdades de fe son ignoradas—aun con negligencia voluntaria y afectada, propia de quien no quiere informarse bien por no tener que creer—, no se llega aún a pecado de infidelidad, sino de ignorancia voluntaria y crasa. Se está aún en el plano de infidelidad *negativa*. Para el pecado contra la fe no basta la actitud negativa de inhibición; se trata siempre de un *acto positivo*, o pecado de *comisión*, propio de quien *rechaza* la doctrina de fe, en cualquier grado en que se disienta; bien con un error pertinaz contrario, o con simple opinión o *duda*. En todos estos casos se niega la adhesión a la fe por un *error contrario a ella:* bien porque se estima con certeza que es falsa, porque se tiene una *opinión* distinta, o porque simplemente *se duda* de su verdad. Pero, si dudamos plenamente de un dogma de fe, ya por el mismo hecho creemos que no es infaliblemente cierto y admitimos un *error o parecer* contrario a la fe. En todos estos casos hay un error positivo, o acto de disentimiento *contrario* a la fe, el cual, siendo plenamente voluntario, constituye el pecado de infidelidad formal [1].

MALICIA DE LA INFIDELIDAD.—Puede condensarse brevemente la doctrina del texto aquiniano:

1.º *La infidelidad negativa no es pecado, sino pena del primer pecado.*

Hoy es ya tesis *teológicamente* cierta, aunque en la escolástica hubo numerosos autores, desde Guillermo de Alvernia a Gersón, quienes sostuvieron que no se da ignorancia invencible acerca de las primeras verdades necesarias para salvarse, puesto que Dios iluminaría a cuantos infieles hicieran lo que está de su parte. Lo mismo enseñó más tarde la tendencia jansenista.

Pero *el magisterio de la Iglesia* ha condenado la proposición de Bayo: «La infidelidad negativa en quienes no ha sido predicado Cristo es pecado» (D 1068). Y ha sido declarado por Pío IX en la *Singulari quadam* que «cuantos padecen ignorancia invencible de la verdadera religión, no por ello tienen culpa ante Dios» (D 1647).

Ya se enseñaba esto mismo en la Escritura. El Señor, en efecto, decía: *Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado* (Io. 15,22). Y San Pablo afirma que la fe entra *por el oído*, y *no pueden oír aquellos a quienes no se les predica* (Rom. 10,14-18).

El *motivo racional* es patente, pues si todo pecado es voluntario, no puede darse el pecado en quienes no cabe responsabilidad por ignorancia invencible de la verdad cristiana.

La segunda parte es con razón agregada por Santo Tomás. Como se ha notado, la falta de fe no es simple ausencia, sino que implica *privación* en sentido remoto y *defecto penal*, si bien no culpable. Es la pena general derivada del pecado de Adán, que para sí y para los demás perdió los dones de gracia, en cuanto comunicados con la naturaleza. Añade el Angélico que tales infieles negativos «*son condenados por los otros pecados*, que no pueden ser perdonados sin la fe» (a.1).

La razón y como necesidad moral de que tales pecados existan en

---

[1] CAIETAN., *In 2-2* q.10 a.2 | CURS. SALMANTICENSIS, *De fide* disp.9 dub.1 n.3-10.

el estado de infidelidad viene probado en el tratado de la gracia. Según Santo Tomás y escuela tomista, esta discriminación fatal de los adultos carentes de fe al pecado grave actual se retrotrae al primer uso de la razón, en que les es intimado el precepto de convertirse a Dios, el cual, en la economía sobrenatural, no puede cumplirse sin la fe y la gracia. Así se verifica la afirmación citada del Angélico, pues que no hay un momento en la vida de los infieles adultos en que no tengan «otros pecados» que merecen la condenación [2].

Y esta doctrina se contiene implícita en la sentencia del Señor: *El que no creyere, se condenará* (Mc. 16,16), y alguna vez la ha expresado el magisterio de la Iglesia [3]. Tales infieles, que en su primera opción moral pecaron resistiendo a las previas solicitaciones de la gracia, que les hubiera llevado a la fe implícita, no por eso cometen pecado de infidelidad, pues aquéllas eran ilustraciones *remotas* que no contienen disposición próxima, ni menos proposición suficiente, de la fe cristiana.

2.º *La infidelidad positiva es siempre pecado.*

Aserción que *pertenece a la fe*, pues es tajante a este respecto la afirmación clara del Señor: *Mas el que no creyere, se condenará* (Mc. 16,16); *El que no cree, ya está juzgado* (Io. 3,18); *Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado* (Io. 15,22). Tales condenaciones se refieren todas a la fe predicada, a la cual se resiste.

Es bien notoria la razón de su malicia, ya que pecado es todo acto voluntario contrario a una virtud necesaria para salvarse. Mas la infidelidad contraría a la virtud de la fe y la destruye. Por otra parte, hay en esa falta de fe voluntaria un evidente desprecio y ofensa a la autoridad de Dios, al no querer el hombre someter su razón al testimonio divino, que es sumamente veraz. Y la actitud de ofensa y rebeldía contra Dios es el elemento más formal en el pecado, que es ofensa divina. Por eso, en la infidelidad va también implicado el pecado de *soberbia intelectual*, que lleva al hombre a no doblegar su entendimiento ante la verdad divina, lanzándose, en cambio, a toda clase de vanas novedades propaladas por los hombres (a.1 ad 3).

3.º *La infidelidad es, en su género, el de máxima gravedad entre los pecados, excepto el odio a Dios* (a.3).

Se trata de la gravedad *objetiva*, ya que pueden darse otras circunstancias que agraven más los pecados de los mismos cristianos; en cualquier pecado grave, se puede poner una gran dosis de malicia interior, y superar con ella la gravedad de los actos exteriores.

Dicha gravedad objetiva es máxima, pues ésta se mide por el grado de aversión o alejamiento de Dios. Mas la infidelidad aleja en grado sumo de Dios, ya que los pecados contra las virtudes teologales apartan al hombre directamente de Dios—en materia de las morales, la aver-

---

[2] Cf. 1-2 q.89 a.6. En otro lugar hemos dilucidado este delicado tema de la primera opción moral al llegar al uso de razón y obligación de convertirse a Dios (T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse*: CiencTom 59 [1940] p.398-414.528-552; 60 [1941] p.108-134; 61 [1941] p.82-107).

[3] CONCIL. COLONIENS., a.1859 c.27: «Deus igitur ita illuminabit et movebit infideles, ut iis his motibus obsequantur, ad fidem quocumque demum modo pertingant. *Si non obsequantur, peccant Deo non obediendo, legem violando naturalem; infidelitas ipsa tamen nondum erit peccatum*, cum nesciant se resistendo illis gratiae motibus fidei beneficio privandos esse».

sión sólo es indirecta—y con la infidelidad se rechaza la primera unión con Dios por el conocimiento, fuente de toda otra unión, por lo que el hombre queda en grado máximo alejado de El.

Sólo le supera el odio de Dios, que hace de la aversión y ofensa divinas su objeto e intención directa. El mismo pecado de desesperación, con que se pierde la esperanza, es de gravedad específica inferior (q.20 a.3), aunque puede ser más *funesto* y cerrar más la puerta de salvación.

4.° *La infidelidad es pecado del entendimiento como propio sujeto; en la voluntad reside como en principio impulsor* (a.2).

Se patentiza este aserto por la perfecta antítesis con la virtud de la fe. Pues las cualidades contrarias—vicio y virtud correspondiente—han de tener el mismo sujeto. Los pecados y vicios tienen por sujeto la misma facultad, pues como acciones y cualidades *inmanentes*, permanecen en el sujeto mismo activo. Y la infidelidad—como la fe—hemos visto que era acto inmediato del entendimiento, consistente en un error o duda contrarios a la fe con negación y disentimiento voluntarios. Ni es menester que todo pecado sea cometido por la voluntad, aunque en el consentimiento voluntario se consume y esté en dependencia inmediata de ese acto de la voluntad.

5.° *No todas las acciones de los infieles son pecado* (a.4). Con este aserto, el Aquinate ya había expresado la doctrina católica en torno a esto, siglos más tarde negada por toda la herejía protestante, por Bayo y el jansenismo. Todos ellos enseñaron que las acciones del hombre sin la fe son malas y pecado en virtud de la corrupción de la naturaleza por el pecado original.

El magisterio de la Iglesia ha condenado estas doctrinas [4], como ya se ha expuesto en el tratado de la gracia.

El Angélico había dado la *razón teológica* de este aserto. La falta de fe y los pecados graves consiguientes hacen imposible el estado de gracia divina, y también disminuyen la capacidad natural para el bien, mas no la destruyen totalmente. Queda en el hombre la libertad suficiente para realizar algún bien natural honesto, lo que ya basta para no hacer siempre el pecado. Sólo en el supuesto de que los infieles obren siempre movidos por los fines de la infidelidad—en este sentido habló a veces San Agustín—, puede decirse que sus obras todas son pecado.

II. Especies de infidelidad (a.5-6)

Dijimos que, en la acepción teológica y tradicional aquí usada, se llama infidelidad no sólo a la antecedente—la de quien nunca ha tenido la fe—, sino también a la infidelidad consiguiente, de quien la ha perdido o abandonado. De ahí que este término *infidelidad* sea un *género* y se pregunte por sus especies y formas diversas.

1.° *Materialmente, o en razón de la negación de las verdades de fe, las formas de infidelidad son ilimitadas.*

La diversidad en este sentido procede de la multiplicación de los errores opuestos, más o menos corruptores del tesoro de verdades de fe. Pero los errores opuestos y que destruyen diferentes dogmas revelados pueden multiplicarse indefinidamente. El catálogo de herejías y

[4] D 817 1016 1022 1035 1038 1040 1068 1297-99.

de todas las formas de sistemas de pensamiento anticatólicos aún no se ha agotado. Todavía los hombres pueden seguir inventando más negaciones y errores: panteísmo, idealismo, existencialismo, espiritismo y comunismo..., y aún, por desgracia, puede enriquecerse el elenco de esos «ismos» o ideologías incompatibles con la fe católica que la inventiva humana, vagando por los campos dilatados del error, ha lanzado al mundo. Son llamadas por Santo Tomás *especies*—físicas o materiales—de infidelidad, no especies morales, ya que no implican diversa relación de oposición a la fe.

2.º *Formalmente, o por distinta relación a la fe, son tres las especies últimas de infidelidad: paganismo, judaísmo y herejía.*

Esta idea del Angélico de que las citadas son especies últimas y esenciales de infidelidad, se afirma como *más fundada y común* contra Wiggers y otros, que veían en ello sólo *diferencias accidentales*, pues que todas convienen en rechazar el testimonio divino de la revelación.

En ellas se encuentran, en efecto, tres razones distintas de contrariedad a la fe, o tres modalidades propias de resistencia y disentimiento de la verdad revelada:

O se rechaza la fe nunca aceptada = *paganismo.*
O la fe cristiana que se ha profesado en figura = *judaísmo.*
O la revelación plena y manifiesta que una vez se aceptó = *herejía.*

No parece que haya más alternativas o modos formales de oposición y negación de la fe. A la primera infidelidad se reducen todos los errores filosóficos contrarios a la verdad católica—panteísmo, materialismo, etc.—junto con las religiones falsas o paganas, incluyendo la musulmana. En la herejía se incluye también *la apostasía*, o abandono total de la religión, que sólo separa de aquélla una diferencia cuantitativa; y también el *cisma*, si, como ocurre actualmente, va unido a la negación de algún dogma. Ya dijimos que, en el uso común, la especie inferior, o el paganismo, conserva el nombre genérico y vulgar acepción del término *infidelidad.*

3.º *En la línea formal, la herejía es infidelidad más grave que el judaísmo, y éste más que el paganismo; en sentido material, el orden es contrario.*

El texto de San Pedro, citado por el Angélico (a.6 *sed contra*), es terminante a este respecto. Y vimos antes (q.5 a.3) cómo los Santos Padres tienen por mayor infidelidad e injuria a Dios la pérdida de la fe por la herejía que el paganismo.

La razón de esto es bien obvia: El pecado de negación de la fe será mayor en aquel que está más obligado a creer. Y el que ya recibió la fe tiene más obligación de creer. Por lo mismo, más peca al negar su adhesión a la fe, como «es mayor la falta de quien no cumple lo que prometió que si no lo cumple sin prometerlo».

En el aspecto material, también es cierta la mayor gravedad cuantitativa del paganismo, o fidelidad antecedente, porque envuelve mayor cúmulo de errores. Se rechaza toda la verdad revelada y la revelación misma; y con ello se oponen más obstáculos materiales—no quizá de orden formal, o disposición interior—para llegar a la fe.

III. Conducta con los infieles o acatólicos (a.7-12)

En esta última parte de la cuestión, el Angélico ya establecía un conjunto de principios importantes que han de regular *el modo de obrar* o comportamiento de los fieles respecto de los no católicos. Son de valor eterno, ya que reflejan normas morales, o del *derecho divino connatural al estado de gracia*, el cual, a su vez, se funda en el puro derecho natural. Porque, «si no es natural al hombre tener fe, sí es dictamen de su naturaleza obedecer a toda intimación divina o revelación positiva que Dios propusiera al hombre», con todas las derivaciones preceptivas connaturales a ese estado de gracia (a.1 ad 1), como los preceptos que impone la fe.

Estas normas prácticas se refieren al trato con toda clase de infieles o no católicos, sean incrédulos o herejes, cristianos desunidos o adherentes a falsas religiones. A todos en general se engloba en las normas siguientes, completadas muchas veces con las disposiciones positivas de la Iglesia, que indicamos también sumariamente.

A) Disputas con los no católicos (a.7)

El Angélico enseña que el católico, al disputar con los infieles y herejes, *puede faltar* de tres modos: bien porque acepta la discusión en el plano de *duda real*, según la teoría hermesiana, y dispuesto a atenerse al resultado que den de sí los argumentos, pues tal católico ya perdió la fe; sea porque discute «con escándalo de los débiles», de gentes sencillas que se hallan en posesión pacífica de su fe y no han sido «turbadas» aún por los herejes, a las cuales más bien se les hace un daño; bien porque no se encuentra idóneo y doctrinalmente preparado para tales disputas.

Excluídos estos peligros, afirma en cambio:

1.º *Es lícito y laudable, ante el solo derecho divino-natural, disputar con los infieles y herejes cuando se cumplen las debidas condiciones.*

Tales condiciones han de ser las contrarias del caso anterior; que el católico tenga debida competencia doctrinal, que en la disputa el público católico sea docto y firme en su fe, o si son fieles sencillos, estén ya solicitados y trabajados por la propaganda herética. En este caso, añade, será obligatorio promover tales disputas si el silencio refluye en confirmación del error en muchos.

La misión es, sin embargo, delicada y llena de peligros. Por eso la norma de precaución, enunciada aquí por el Angélico, fué en seguida sancionada por las disposiciones eclesiásticas. Después de Santo Tomás, Alejandro IV prohibía a los laicos bajo excomunión toda disputa pública o privada sobre la fe católica [5]. Y desde 1625 era prohibida por el Santo Oficio y Congregación de Propaganda Fide, aun a los sacerdotes, toda disputa pública con los infieles sin permiso de la autoridad eclesiástica. Disciplina que es sancionada por el Derecho canónico actual [6].

Las prohibiciones han sido renovadas contra las ansias crecientes

[5] C. *Quicumque, de haereticis* in VI.

[6] Cn.1325,3.º del CIC: «Guárdense los católicos, sin licencia de la Santa Sede o, si el caso urge, del ordinario local, de tener disputas o conferencias, sobre todo públicas, con los no católicos».

de los ecumenistas católicos de participar y promover tales «encuentros» o conferencias «ecuménicas». De nuevo se exige licencia especial de la Santa Sede, que no se concede fácilmente, y se formularon especiales instrucciones sobre «el modo católico» de participar en dichos «congresos ecuménicos»; nunca en un pie de igualdad con los cristianos desunidos ni con reticencias sobre puntos dogmáticos, sino sobre la base de explicar íntegramente la verdad católica [7].

Siempre, no obstante, en un plano más privado, podrán los católicos formados y bien instruídos disputar con protestantes, incrédulos o ateos, etc., sobre el problema religioso, con las garantías que aquí el Angélico reclama. Ni la prohibición se extiende tampoco al poder o deber que puedan tener los pastores de almas de convocar reuniones y conferencias para *instrucción* en la fe de los no católicos.

B) Compulsión de los no católicos a la fe (a.8)

También aquí los principios sentados por el Angélico son válidos y reflejan la doctrina cierta de la Iglesia.

1.º *Los infieles que nunca recibieron la fe, paganos o judíos, de ningún modo han de ser compelidos a convertirse a la fe católica.*

Se excluye, por lo tanto, la licitud de toda *coacción, física o moral,* que obligue a los infieles a una conversión más o menos forzada e insincera.

La aserción es *doctrina católica.* La Iglesia siempre ha conservado esta posición doctrinal desde el IV concilio de Toledo, en que, oponiéndose a la práctica abusiva de Sisebuto, que compelía a los judíos a recibir el bautismo, prohibe que sean forzados, y declara que sólo «debe persuadírseles a convertirse por facultad de su libre albedrío» [8]. Más tarde, Inocencio III afirma «ser contrario a la religión católica que alguien sea compelido, contra toda su voluntad, a recibir y guardar la fe cristiana» [9]. Y el concilio de Trento declaraba la falta de competencia de la Iglesia sobre los infieles (sess.14 c.2: D 895).

Por la razón teológica se patentiza esto mismo, ya que: *a)* La violencia externa no es medio apto para inducir a la fe, siendo ésta un acto interno que depende de la libre voluntad y de la gracia divina. Nada más contrario al espíritu del Evangelio que esta violencia para llevar a la fe. El Señor no envió a sus discípulos como soldados armados, sino *como corderos entre lobos,* que no han de reclamar *fuego del cielo* para los que resisten a su predicación. *b)* No cabe, además, usar de la fuerza sino sobre los que se tenga potestad, y la Iglesia no posee jurisdicción sobre los infieles no bautizados. Mas la primera razón es universal y válida aun para aquellos infieles—como los judíos—que estuvieron sometidos a los poderes cristianos y jurisdicción temporal de la Iglesia.

2.º *Los infieles pueden, no obstante, ser compelidos a no impedir con sus blasfemias, malas persuasiones o persecuciones la predicación de la fe.*

Junto al principio de libertad omnímoda y respeto a la conciencia

---

[7] *Monitum S. Offic.:* AAS 40 (1948) p.257; *Instructio de motione oecumenica* AAS 42 (1950) p.146.

[8] *Decret. Grat.* p.1 d.45 ch.5 *de iudaeis.*

[9] C. *Maiores:* D 41.

en cuanto a la fe interior, se debe proclamar este otro, sentado por el Angélico, y que, como veremos, constituye el *primer título* legítimo invocado por Vitoria para la conquista de América.

Se funda en la potestad indirecta universal de la Iglesia. Tiene ésta el derecho—derivada del mandato divino—de predicar el Evangelio en todo el mundo. Ninguna sociedad humana ni pueblos bárbaros pueden impedir el ejercicio de la predicación evangélica. Ante una resistencia hostil de los infieles, los pueblos cristianos tienen el derecho de intervenir a mano armada para proteger estos derechos de universal magisterio de la Iglesia, hasta someter, si es preciso, y conquistar esas naciones. Tal legitimidad de intervención de la cristiandad sobre los infieles que se oponen a la plena libertad de la predicación evangélica es reconocida por el Aquinate como hecho corriente de su época—las cruzadas, las guerras contra los sarracenos—y es válida en todos los tiempos.

3.º *Los herejes y apóstatas que abandonan la fe pueden ser compelidos por la fuerza a cumplir las obligaciones cristianas.*

Es también doctrina *católica y de fe* esta aserción que enuncia la legitimidad del *poder coercitivo* de la Iglesia sobre los cristianos bautizados aun cuando abandonan la fe.

La doctrina que legitima dicho poder de compulsión de la Iglesia sobre los herejes, ya empieza también en el IV concilio de Toledo, la cual se sanciona después en los textos del derecho [10]. León X condena también una proposición contra Lutero (D 773), y es luego doctrina definida en el concilio de Trento como poder de «compelir con castigos aun corporales» a todos los bautizados para que cumplan sus obligaciones cristianas (sess.7 c.14: D 870).

El mismo San Agustín, que en un principio se inclinaba por una tolerancia absoluta, retracta luego su sentencia, y aboga por que a los herejes se les obligue por la fuerza a volver a la unidad de la Iglesia y de la fe, como aparece en las dos epístolas que Santo Tomás alega (a.8 ad 1.3.4).

Deriva esta verdad del *principio general* de que los súbditos deben ser *compelidos* por el superior a cumplir sus obligaciones. Y los cristianos, que por la fe y el bautismo se han incorporado a la Iglesia, se obligaron también a guardar esa fe y cumplir las obligaciones que emanan de ella. Pueden ser, pues, compelidos por el poder coercitivo de la Iglesia a guardar sus compromisos, pues si el aceptar la fe—como el hacer una promesa—es libre, pero conservar y cumplir la fe dada «es de necesidad» (a.8 ad 3).

La Iglesia ha hecho uso en los tiempos pasados de este poder *coercitivo* sobre los herejes, forzándolos con castigos temporales a retractarse de la herejía, hasta relajarlos a veces al brazo secular en virtud de la *potestad indirecta* que por derecho divino le compete sobre lo temporal. Este poder coactivo le compete aún hoy, pues que sus prerrogativas, como su constitución esencial, son inmutables. Mas en la época moderna no apela a estos medios de física compulsión en *la defensa de la fe*. Han sido abrogadas en la disciplina actual las penas corporales, y quedan sólo las espirituales de excomunión, etc., para

---

10 *Decret. Grat.* p.1 d.45 cn.5 *de iudaeis*; c. *Maiores de baptismo*; *Decr. Greg. VII* l.3 t.42 c.5; c. *Contra christianos de Haereticis* in VI; *Decret. Grat.* p.2 caus.24 q.3 cn.16 *Resecandae*.

los mismos disidentes, como más aptas al espíritu cristiano y a la evolución de la conciencia actual (CIC cn.2314-16.2372).

C) Comunicación prohibida con los no católicos (a.9-11)

Estos principios prohibitivos de la comunión con los infieles, que Santo Tomás expone directamente en el a.9 y parcialmente indica en lo referente a los ritos religiosos en lo sucesivo—sobre todo a.11 y q.11 a.3—, se refieren también tanto a los infieles como a los herejes o cristianos apóstatas en general.

El Angélico alude a las disposiciones eclesiásticas vigentes respecto a esta no comunicación con los infieles. Pero destaca *el fundamento de derecho divino* en que se basan estas normas de la disciplina eclesiástica. Es el que nosotros, ante todo, establecemos para completarlo con las normas positivas actuales.

1.º *Existen unos principios de derecho divino-natural que prohiben, en general, la comunicación de los fieles con los no católicos, principios derivados del mismo precepto divino de conservar la fe y evitar los peligros de perversión de la misma.*

En la misma Sagrada Escritura se enuncian reglas generales que al menos coartan la comunicación con los disidentes en la fe e infieles: Deut 7,2-3; 1 Cor. 5,6-12; 10,27-29. Y, sobre todo, el Apóstol amonesta de una manera general: *Al herético, después de una y otra amonestación, evítalo* (Tit. 3,10).

El fundamento de este precepto divino que prohibe la comunicación es doble: a) *Por parte del mismo hereje*, a quien *en pena* se le separa de la «comunión» y conversación con los creyentes para su castigo y enmienda y para evitar los daños sociales sobre la comunidad cristiana de la pública herejía o de la convivencia estrecha con los infieles; tal medida de privación de la comunión eclesiástica, ya comienza a usarse por San Pablo (1 Cor. 5,3-5). b) *Por parte de los creyentes*, para evitar el peligro de escándalo y corrupción de su fe.

Observa el Aquinate, de este segundo motivo, que «se han de distinguir las diversas condiciones de personas, negocios y tiempos» en las que puede darse ese peligro y la consiguiente prohibición. Como en todos los problemas de evitar los peligros de pecados y de voluntario indirecto, las normas prohibitivas en esta materia están sometidas a una casuística complicada; reglas particulares que han recibido declaración oficial y nueva vigencia positiva en numerosas disposiciones del derecho eclesiástico.

Para la determinación de estas normas morales y canónicas se distingue la *comunicación civil*, concerniente a todas las relaciones de la convivencia y trato sociales, y la *comunicación religiosa—communicatio in sacris—*, que es la participación común de católicos e infieles en los ritos y actos del culto religioso. La cual puede ser:

Activa = participación activa en el culto con los no católicos; casi siempre es *formal*, propia de quien participa *en la intención* del culto falso.

Pasiva = asistencia pasiva, o de sola presencia en las ceremonias del culto; casi coincidente con la participación *material*, sin la intención formal del culto falso [11].

[11] Prümmer, *Theol. Moral.* t.1 n.523ss.; M. Zalba, *Sum. Theol. Moral.*: BAC

Y ambas formas se refieren a la comunicación de los católicos en los ritos no católicos o de éstos en los ritos católicos. Esto supuesto, son válidas las reglas siguientes:

1.ª *La comunicación civil entre católicos y no católicos ya no está prohibida por el derecho eclesiástico ni generalmente por derecho divino, a no ser por el peligro de perversión en la fe.*

La Iglesia, en efecto, ha abolido todo castigo corporal y de separación física con los herejes. La convivencia civil entre los católicos y los que no lo son se rige ahora por el principio de una amplia *tolerancia* práctica, de que después se habla. Sólo queda en el Derecho canónico la prescripción de evitar el trato personal con el excomulgado vitando, no con su familia (cn.2267).

Esto no obstante, queda en pie la obligación de derecho divino, enunciada por el Angélico (a.9) «para los simples y débiles en la fe», de evitar un trato civil innecesario y, sobre todo, la gran *familiaridad* con los no católicos, por los peligros que de ello se siguen para la fe. Tales peligros son bien manifiestos en toda suerte de asociaciones de carácter mixto, o interconfesional, como escuelas neutras, partidos políticos o sindicatos obreros. Los peligros de estas uniones son muy grandes para la fe aunque en ellos se pretenda conservar una rigurosa actitud neutra en lo religioso, por lo que son siempre aconsejables y hasta obligatorios los sindicatos y otras asociaciones de carácter católico o al menos los que no tengan un matiz sectario anticatólico.

Autores jesuítas añaden que también *es lícita la comunicación en materia antes religiosa y ahora civil* si se evita el escándalo con declaración oportuna. Es la célebre y antes tan debatida controversia de los ritos chinos y orientales. El Santo Oficio ha declarado que, dado el cambio en la significación de los mismos, es lícito participar en las ceremonias japonesas nacionales de los templos de Jinja; asimismo, tomar parte en los ritos chinos en honor de Confucio y en el culto a los muertos, o de las tablillas, que, al parecer, han pasado a tener una significación civil [12].

2.ª *La comunicación religiosa de los no católicos en los ritos católicos sólo pasiva es generalmente lícita, y de suyo ilícita cuando es participación activa.*

En el primer caso sólo pueden resultar muchos bienes de instrucción de los extraños y acercamiento a nuestra fe. Y la Iglesia desea y fomenta tal asistencia pasiva de los no católicos a los cultos católicos.

Mas, en el segundo caso, la participación activa tendría sentido de unidad y comunión con los infieles. La Iglesia prohíbe ya toda participación activa a los mismos cristianos excomulgados (cn.2259,2.º). La ley afecta a los católicos, que deben excluir a los infieles de tomar parte en el culto católico.

Numerosas disposiciones del derecho y decisiones del Santo Oficio interpretan esta ley general del derecho divino y la aplican a los casos concretos: *a)* Los acatólicos pueden asistir pasivamente a todos los actos de culto, las misas, etc. Se les permite tomar parte en los *sacramentales* de un *modo privado*, como el uso de agua bendita, meda-

---

(Madrid 1952) 1 n.812ss.; MERKELBACH, *Sum. Theol. Moral.* t.1 n.752ss.; A. PEINADOR, *Curs. Theol. Moral.* t.2 n.1045s.

12 Cf. S. C. P. FIDE 28 (1936) p.406; 32 (1940) p.24. Cf. M. ZALBA, *Theol. Mor.* t.1 n.813.

lias, etc. Se pueden decir misas privadamente por ellos, impartirles bendiciones invocativas, unirse en oraciones privadas con ellos. *b)* En cambio, no es lícito admitir a los acatólicos a participar activamente en la santa misa o en las indulgencias, administrarles los sacramentos (cn.731,2.º); ni se les puede admitir a los sacramentales en público —excepto los catecúmenos—, inscribirles en las asociaciones religiosas o admitirles a sepultura eclesiástica. *c)* Asimismo, se prohíbe a los católicos celebrar los cultos en las iglesias o templos de acatólicos o permitir a éstos celebrar sus ritos en las católicas. Sin embargo, se tolera por causa grave, como a los misioneros en tiempo de guerra o como sucede en la iglesia del Santo Sepulcro.

3.ª *La comunicación de los católicos en los ritos y actos cultuales no católicos es gravemente ilícita si se trata de comunicación activa formal y aun material activa, la que sólo en algún caso y por causa grave puede hacerse lícita; la comunicación pasiva es lícita y permitida con causa suficiente.*

Se funda este aserto en los principios establecidos y normas generales de la cooperación. Toda participación activa y además formal—o en la intención del culto falso—implica negación externa de la fe y cooperación formal al pecado de infidelidad, por lo que es acto intrínsecamente malo y siempre culpa grave.

En cuanto a lo *segundo*, parece que puede darse alguna forma de comunicación activa *in sacris* que sea lícita en casos extraordinarios y por razones graves. Se trata al menos de aquellos ritos realizados del mismo modo que en el culto católico y en casos en que puede ser manifiesta la simple cooperación material, v. gr., pedir el bautismo de urgencia, alternar en el canto de salmos, etc. Ni parece que en estos actos vaya implicada negación de la propia fe. Si el Derecho canónico prescribe: «No es lícito a los fieles asistir activamente o tomar parte, de cualquier modo que sea, en las funciones sagradas de los acatólicos» (cn.1258,1.º), es que identifica la asistencia *activa* con la *formal* y toda asistencia simplemente material con la pasiva (cn.1258,2.º). Pero es bien cierto que cualquier otra participación activa en los ritos no católicos sin razones muy graves llevará consigo aprobación implícita o virtual aceptación de los ritos infieles y, en consecuencia, culpa grave.

Y no cabe duda del *tercer aspecto*. La asistencia material, o pasiva, de simple presencia corporal, no entraña sino mera cooperación material a los ritos infieles, y se hace lícita por causa proporcionada cuando se haya excluido «el peligro de perversión en la fe católica, el peligro de participación en el rito herético o el peligro de escándalo».

En virtud de estas reglas han sido determinados los casos concretos por las leyes y decisiones de la Iglesia. *a)* Nunca es lícito a los católicos pedir o recibir los sacramentos de ministros heréticos, máxime la celebración del matrimonio ante un ministro acatólico, como no sea en calidad de funcionario para la ceremonia civil (cn.1063,1.º). Exceptúase, en caso de extrema necesidad, recibir el bautismo, la penitencia y comunión o extremaunción, o bien, obtenida dispensa, contraer matrimonio con parte no católica. *b)* En cuanto a los sacramentales y otros actos cultuales, también es gravemene ilícito pedir a un ministro no católico oraciones, bendiciones, hacer de padrino en sus ceremonias nupciales o bautizos—sí, en cambio, de testigos—, tomar parte activa en sus cantos y salmodias durante la celebración de

las ceremonias o en sus ritos funerarios, pedir la asistencia del ministro protestante para el funeral, etc. Se ha declarado exceptuado de esto la recitación en común de oraciones también católicas en reuniones ecuménicas aprobadas.

c) Por fin, es lícita la asistencia pasiva a matrimonios y funerales de rito acatólico—sobre todo, si tienen carácter mixto de ceremonia civil—por simple causa de parentesco. También es lícito entrar en templos protestantes y asistir pasivamente a sus funciones religiosas por razones de información doctrinal, artística, si se excluye el escándalo; mas no sería lícita una asistencia asidua a esos templos y funciones no católicas, por el peligro grave que existe para la fe. Sólo pudiera tolerarse, por necesidad y verdadera coacción moral, en soldados, escolares, etc.[18]

D) Dominio de los infieles sobre los cristianos (a.10)

Es otro punto referente a las relaciones con los infieles que transcienden a la vida social y derecho público. El Angélico sienta aquí principios, repetidos luego en q.12 a.2, que han tenido honda repercusión en el desarrollo y tradición católica del Derecho internacional.

2.º *El dominio y autoridad de los infieles sobre los cristianos no se pierde por la infidelidad. No obstante, esta potestad sobre los creyentes puede ser suprimida por sentencia y jurídica ordenación de la Iglesia, que tiene en ello autoridad divina.*

El Angélico lo refiere sólo «al dominio preexistente», a la autoridad que tiene el príncipe infiel sobre sus súbditos, y a su eventual desaparición cuando éstos se convierten a la verdadera fe. No hace cuestión del dominio a adquirir de los infieles sobre los cristianos, de una nueva autoridad que pueden obtener sobre ellos, porque esto la Iglesia «no lo permitía» en aquellos tiempos, en virtud del mismo poder indirecto que después invoca. Mas el problema jurídico planteado es el mismo, trátese o no del dominio preexistente, y para los tiempos actuales es igualmente válido el principio.

La tesis es ahora *cierta*, y con ella el Aquinate se adelanta a la condenación de Wiclef en el concilio de Constanza. Este hereje sostenía que todo dominio de propiedad y toda autoridad civil, más aún las prelaturas eclesiásticas, se pierden con el pecado mortal (D 595 596 597).

El Angélico fundamenta el primer aspecto, formulando un principio de enorme transcendencia: *El derecho divino; que viene de la gracia, no destruye o anula el derecho humano, basado en la razón natural*, es decir, el derecho natural o derecho de gentes, pues en ese sentido entiende aquí tal «derecho humano», que viene de la naturaleza del hombre (q.12 a.2). Y es que, como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, de igual modo el orden divino de la gracia no destruye el orden natural del derecho humano. Pero es cierto que la propiedad y la autoridad civil han sido introducidas por «derecho humano», o natural, mientras que la distinción de creyentes

---

18 Véanse los documentos alegados sobre estos y otros varios casos concretos en los manuales citados en la nota 7; y, además, P. Lumbreras, *De fide* (Romae 1937) n.210-12; Vermeersch, *Theol. Moralis* t.2 n.48; Génicot-Salsmans, *Theol. Mor.* t.1 n.201ss, etc.

e infieles nace del orden divino de la gracia. No pierden, pues, los gobernantes infieles su dominio y poder político por el simple hecho de la infidelidad.

La segunda parte de la tesis no es menos verdadera. Está basada en el otro principio—aquí enunciado implícitamente por el Aquinate—de la *plenitud de potestad* que tiene la Iglesia sobre sus súbditos, es decir, sobre todo el mundo cristiano; plenitud de potestad que es *directa* en lo *espiritual* e *indirecta* en lo temporal, en cuanto subordinado a las cosas espirituales. En virtud de este poder puede la Iglesia relevar a los súbditos de la obediencia a sus príncipes infieles que impidieran la práctica de la religión cristiana, para evitar el daño espiritual de perversión en la fe.

Mas la Iglesia—advierte el Angélico—sólo hace uso de esta potestad respecto de los infieles sometidos a su propio poder temporal o al régimen de príncipes cristianos. Tal era el caso de los judíos en la cristiandad medieval, a los que disposiciones comunes entonces impedían toda jurisdicción sobre los cristianos, como el tenerlos por siervos. Respecto de otros pueblos infieles no sometidos a los príncipes o estados cristianos, la Iglesia no hace uso de este poder indirecto sobre lo temporal, «aunque pudiera establecerlo de derecho», desligando a los súbditos que se convirtieran a la fe de la obediencia a sus príncipes infieles.

Así ocurría, en efecto, siglos más tarde. Pues los principios teóricamente fijados aquí por el Angélico habían de tener un amplio campo de aplicación en los problemas de la colonización y conquista de América. Desarrollados por los teólogos del siglo XVI, constituyen la gran base teológico-jurídica de toda la doctrina de Vitoria y otros teólogos en torno a la elaboración del derecho de gentes, la defensa de la libertad y derechos de los indios, la tesis de la colonización pacífica y de una legítima conquista. En el libro reciente del P. Carro [14] que lleva como lema el principio antes señalado por Santo Tomás, se describe la historia de esta evolución y operante influencia de las ideas tomistas, que indicamos sumariamente.

Vitoria y sus discípulos siguieron fielmente la trayectoria de los principios de Santo Tomás y los aplicaron a las nuevas situaciones creadas con el descubrimiento de América, en dura lucha y largas disputas con las otras concepciones nominalistas y cesaropapistas.

Tales tendencias y desviaciones de la doctrina de Santo Tomás prevalecen en los siglos XIV y XV. *De una parte*, Escoto, Biel y los nominalistas eran partidarios de la evangelización por la fuerza. Los niños de los judíos—decían—podrían ser compelidos, contra la voluntad de sus padres, a recibir el bautismo, y los príncipes pueden usar de tal *derecho de compulsión* para obligar a sus súbditos infieles a recibir la fe. Dicha teoría, llevada al extremo por el Hostiense y Egidio Romano, y seguida por Maior y otros muchos, era aplicada en España por Ginés de Sepúlveda para justificar las conquistas de América. Los indios pueden ser compelidos a aceptar la predicación y pueden ser despojados de todas sus tierras y derechos por la infidelidad y por los crímenes de idolatría, contra naturaleza, etc.

En *la misma línea* estaban los errores de Gregorio de Rimini, Hus, Wiclef, Armacano, etc., según los cuales el derecho de propiedad se

[14] V. CARRO, O.P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Madrid 1944) c.2.3.6.

funda en la gracia, y por el pecado y la infidelidad se pierde todo derecho y posesión de bienes.

Por fin, los partidarios de las teorías teocrática e imperialista, Egidio Romano, Juan de Viterbo, Juan de Nápoles, y autores españoles, como A. Pelayo, Segovia, el Tostado, en parte Palacio Rubios y Gregorio López, sostenían que el papa tiene potestad universal aun sobre las naciones infieles y puede desposeer a los príncipes de su autoridad.

Contra este confusionismo de ideas, *Vitoria*, siguiendo la trayectoria del pensamiento aquiniano, defendida por Juan de París, Paludano y, sobre todo, Torquemada y Cayetano, exalta el principio antes citado de que «el derecho divino del orden de gracia no anula ningún derecho natural o humano», y afirma que, si se trata de un rey o un príncipe legítimamente constituído, la conversión a la fe cristiana de sus súbditos no le priva de sus derechos, a no mediar otras causas que legitimen la intervención de la Iglesia [16].

Sobre este sólido fundamento, fácilmente destruye las teorías contrarias, *negando su valor como títulos legítimos de la conquista* de América. El papa no es *dominus orbis* ni señor de aquellas tierras de los infieles, por lo que no puede conferir un dominio que no tiene. Las bulas de Alejandro VI no daban otro derecho a los españoles que el de predicar en aquellas tierras, es decir, una encomienda de la predicación reservada a ellos y una tutoría sobre esta predicación. Esta opinión de que no hubo donación alguna temporal se hizo común en adelante [18].

Ni existe tampoco monarquía universal, y el emperador tampoco es *dominus orbi*, puesto que la soberanía deriva del pueblo.

Tampoco por el hecho de la infidelidad pierden los indios sus potestades y sus bienes. Si se les propone el Evangelio y no quieren abrazar la fe, tampoco por esta sola causa se les puede mover guerra y compelirlos a creer. Ni aun los pecados de blasfemia, idolatría y contra natura confieren al papa o a los príncipes cristianos poder para intervenir, declararles la guerra y castigarlos (4 y 5 títulos falsos), pues no tienen competencia para castigar tales delitos sino sobre los propios súbditos. Son injurias contra Dios, no contra esos príncipes. ¿Podrían venir ellos a castigar tales pecados en los reinos cristianos?

Las mismas doctrinas las defendieron Soto y otros teólogos. Báñez, sobre todo, las sintetiza admirablemente a propósito de la infidelidad, insistiendo en la tesis de la no compulsión a la fe. Es cierto—enseña—que los gobernantes cristianos—y el papa indirectamente—pueden compelir a todos los súbditos—creyentes o infieles—a guardar toda la ley natural y pueden castigar sus delitos de idolatría o contra naturaleza. Mas «no pueden compelir a los infieles—mucho menos no súbditos—a recibir la fe», ni castigar en ellos los delitos contra naturaleza. «Sólo, probablemente, podrían compelirlos a que escucharan la predicación, y esto si de tal compulsión no se seguía mayor obstáculo a la fe». De igual suerte, pronuncia, contra Armacano y los wiclefitas, «que los infieles no súbditos, por su sola infidelidad, no pueden ser despojados de sus principados y de sus bienes». Lo que ya en su tiempo era doctrina cierta y católica [17].

---

[16] VITORIA, *Relectio de Indis prior* p.1, ed. L. ALONSO GETINO, *Relecciones teológicas de Francisco de Vitoria* (Madrid 1934) t.2 p.293ss.

[18] *De Indis. De titulis non legitimis*, ed.cit., p.313ss.

[17] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in 2-2 q.10 a.10 dub.2,3.°

Restaban sólo los títulos legítimos de conquista en la misma línea y orientación de los principios sentados. Estos son de dos series. Unos se basan en las grandes normas del derecho de gentes formuladas por Vitoria: *la natural comunicación y sociabilidad, el derecho de libre peregrinación* y *de comercio*, de domiciliarse en países extraños, etc. (título 10). A éstos va unido el *derecho de intervención* y hasta de hacer la guerra en defensa de tales derechos para proteger y asegurar las propias vidas. Asimismo, *el derecho de intervención* para la defensa de los inocentes cuando los bárbaros usaran de violencia injusta, imponiendo sacrificios humanos y otros crímenes, pues cualquier nación puede intervenir en defensa de las vidas e injurias a inocentes (título 5 de Vitoria, segunda conclusión de Báñez). Unense a éstos la *voluntaria elección* de los indios que, una vez convertidos, pidieran el gobierno del príncipe cristiano (título 6); la defensa de los amigos y confederados por ello perseguidos y que llamaron en auxilio a los españoles (título 7) y el *derecho de colonización* sobre pueblos atrasados e incapaces de buena administración y gobierno propios, que Vitoria enuncia como probable (título 8), el más invocado y socorrido quizá en los siglos posteriores para toda conquista colonial.

La segunda serie de títulos legítimos se apoya en los principios aquí expuestos por Santo Tomás de la potestad indirecta espiritual de la Iglesia y el derecho de repeler toda agresión contra la predicación pacífica: «Pueden ser compelidos los indios a no impedir la predicación pacífica y las conversiones, interviniendo los españoles y moviendo guerra para ello» (título 2). *El título de religión y de natural amistad* cuando contra los convertidos se proceda con violencias; entonces puede declarárseles la guerra para obligarles a que desistan de tales injurias (título 3). Y, una vez hechos cristianos la mayor parte de los indígenas, la Iglesia puede, por su potestad indirecta y los príncipes cristianos en su comisión—habiendo *una causa justa* de opresión de los príncipes infieles sobre los cristianos—, privarlos de su potestad sobre los fieles y nombrar gobernantes cristianos. Y los españoles podrían entonces intervenir, declarar la guerra y deponer a aquellos príncipes (título 4). Por esa vía, añade Báñez, o especial comisión de predicar la fe, que ha recibido España, deriva fácilmente una *tutoría*, encomienda o fideicomiso de la nación evangelizadora sobre las Indias [18].

Tal es la enorme y fecunda virtualidad que han recibido, en la historia de las doctrinas jurídicas y del movimiento colonizador auténticamente cristiano, los breves principios que consignó aquí Santo Tomás.

E) Bautismo de los niños de infieles (a.12)

El tema del a.11, sobre *la tolerancia* de otros *cultos* religiosos, vuelve a plantearse bajo otra variante respecto de los herejes (q.11 a.3), por lo que dejamos su glosa para ese lugar.

Este último artículo 12 es *repetición literal* del que se encuentra en *Quodlib.* 2 a.7, y de nuevo se reproduce, condensado y abreviado, en 3 q.68 a.10. Los editores de la Leonina, que dudan de su in-

---

[18] Vitoria, *Relectio de Indis prior. De titulis legitimis* ed.cit., p.357-380; V. Carro, o.c., c.7 p.165ss.; c.8 p.242ss.

terpolación en este lugar, no lo han suprimido de él. Signo muy probable de que la inserción es debida al mismo santo Doctor.

Se trata de un caso concreto de comunicación y conducta con los infieles al parecer vivamente discutido en tiempo de Santo Tomás. De nuevo el Santo traza en él una magnífica defensa del valor inmutable del *orden jurídico natural* aun frente al orden sobrenatural de la gracia. La teoría contraria se encuentra ya expresa en Escoto. Este defiende aquí su posición voluntarista, que hace lícita una irrupción del orden divino de la fe hasta derogar el derecho natural. Sostuvo Escoto, como ya vimos, que los padres infieles pueden ser forzados tanto a convertirse como a dejar bautizar a sus hijos. Si a esto se oponen, pierden sus derechos naturales sobre ellos.

1.° Los niños de los infieles no deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres salvo en algunos casos de excepción.

El Aquinate habla de los niños de los judíos, porque era el problema candente en la Edad Media. Y se refiere a los niños *antes del uso de razón*, pues que al llegar a esa fase son ya libres en lo concerniente a los derechos naturales y divinos, y «pueden ya, contra la oposición paterna, pedir el bautismo, como pueden—a su tiempo—contraer matrimonio» (ad 1.4).

La tesis del Aquinate es *doctrina cierta* y *católica*. La autoridad de la costumbre de la Iglesia en el sentido de respetar la voluntad paterna, con frase tan solemne invocada por el Angélico, es justamente lo que le mueve a defender con vehemencia tal posición contra los recalcitrantes. Esta praxis eclesiástica se trueca en ley desde el concilio IV de Toledo, que la proclama contra Sisebuto, el cual, llevado de falso celo, compelía a los judíos a bautizar. El texto pasó al *Decreto* de Graciano, dist.45 cn. *de iudaeis*, y recibió otras sanciones posteriores.

El fundamento estriba en el orden mismo del *derecho natural*. Este dicta que nunca es lícito inferir injuria a otro lesionando su derecho. Mas, si tales niños fueran bautizados con oposición de sus padres, sería lesionado el derecho natural de éstos. Porque el niño, antes del uso de razón, «está sometido al cuidado de los padres en todas las disposiciones de su vida». Bautizarlos con oposición de los mismos sería disponer de ellos contra su voluntad y substraerlos a su cuidado, lesionando su derecho natural.

El principio, de suyo válido, no es universal sino cuando los padres *se mantienen dentro del derecho*. Si atentaran a los derechos nativos del niño—v. gr., no cuidándolo y abandonando su sostenimiento y educación—, la sociedad puede intervenir, castigarles o substraerles esta potestad paterna, como castiga a los malhechores privándoles de sus derechos. Pero así como no se les puede forzar a ellos a creer, tampoco parece que se les puede forzar por el incumplimiento del derecho divino *objetivo*, que obliga a bautizar a los hijos, no reconocido por ellos en el orden subjetivo.

Se trata de los derechos de la conciencia, que se deben respetar aun contra el orden objetivo de la verdad. *En el terreno práctico* es válida entonces la otra razón del Aquinate: *el gran peligro para la fe*, pues el niño así bautizado no sería educado en sus deberes cristianos, sino que al llegar al uso de razón la inducirían sus padres a la infi-

delidad. Y al bautismo conferido va aneja la grave obligación de la educación cristiana.

De aquí ya se desprende *que el principio citado admite casos de excepción.* La casuística de los teólogos y de los decretos pontificios —en especial el de Benedicto XIV de 1747—ha sido recogida en los *tres casos de excepción* que el Derecho canónico (cn.750) enumera, ninguno de los cuales atenta al principio de derecho natural ya citado:

a) En *peligro de muerte,* puede el niño ser bautizado contra la voluntad de los padres—como lo hacen los misioneros—, porque no hay peligro de apostasía, y no los hombres, sino la muerte, los substrae a los padres.

b) Si consiente en ello el padre o la madre, contra la voluntad del otro. Prevalece el derecho de éste en favor de la religión, y se evita el peligro de apostasía por su voluntad de educarlo en la fe.

c) Si faltan los padres, abuelos y tutores, o han perdido el derecho sobre el niño o no pueden ejercerlo de ningún modo. Es el caso de los niños abandonados o refugiados.

Debe, por fin, advertirse que *los niños de los herejes podrían,* en principio, ser bautizados contra la voluntad de sus padres. Así como puede la Iglesia compelir a éstos al retorno a la fe, también podía obligarles, como súbditos suyos, a bautizar a sus hijos, o inducirles a ello por la fuerza, en virtud de su potestad indirecta, a través del Estado cristiano, como les pueda castigar corporalmente o privarles de otros derechos en pena.

Mas la Iglesia, en el orden práctico y como caso de tolerancia, no impone sus leyes a los heréticos. Además, nada se obtendría, pues éstos no están dispuestos, y volverían a la defección de la fe.

CUESTION 10

(In duodecim articulos divisa)

De infidelitate in communi

De la infidelidad en general

Seguidamente, se han de estudiar los vicios opuestos. Primero, la infidelidad, que se opone a la fe. En segundo lugar, la blasfemia, que se opone a la confesión. Por último, la ignorancia y la ineptitud, que se oponen a la ciencia y al entendimiento. Sobre el primero se ha de tratar en primer lugar de la infidelidad en general, después de la herejía y, finalmente, de la apostasía de la fe.

Respecto del primer punto, caben doce preguntas:

Primera: si es la infidelidad pecado.

Segunda: cuál es su sujeto.

Tercera: si es el mayor de los pecados.

Cuarta: si toda acción de los infieles es pecado.

Quinta: de las especies de infidelidad.

Sexta: de su comparación mutua.

Séptima: si se debe disputar de la fe con los infieles.

Octava: si han de ser obligados a aceptar la fe.

Nona: si se debe tener comunicación con ellos.

Décima: si pueden estar al frente de los fieles cristianos.

Undécima: si deben ser tolerados los ritos de los infieles.

Duodécima: si los niños de los infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis (cf. q.1 introd.). Et primo, de infidelitate, quae opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quae opponitur confessioni (q.13); tertio, de ignorantia et hebetudine, quae opponuntur scientiae et intellectui (q.15). Circa primum, considerandum est de infidelitate in communi; secundo, de haeresi (q.11); tertio, de apostasia a fide (q.12).

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo: utrum infidelitas sit peccatum.

Secundo: in quo sit sicut in subiecto.

Tertio: utrum sit maximum peccatorum.

Quarto: utrum omnis actio infidelium sit peccatum.

Quinto: de speciebus infidelitatis.

Sexto: de comparatione earum ad invicem.

Septimo: utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.

Octavo: utrum sint cogendi ad fidem.

Nono: utrum sit eis communicandum.

Decimo: utrum possint Christianis fidelibus praeesse.

Undecimo: utrum ritus infidelium sint tolerandi.

Duodecimo: utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULO 1

Utrum infidelitas sit peccatum [a]

Si la infidelidad es pecado

Ad primum sic procedítur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum est contra naturam: ut patet per Damasconum, in II libro [1]. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam: dicit enim Augustinus, in libro «De praed. sanct.» [2], quod «posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium». Ergo non habere fidem, quod est infidelem esse, non est peccatum.

2. Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest: quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest nisi fidem habendo: dicit enim Apostolus, ad Rom. 10,14: «Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?» Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Praeterea, sicut supra dictum est (1-2 q.84 a.4), sunt septem vitia capitalia, ad quae omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus: cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

Respondeo dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem: ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. Alio modo potest intelligi infide-

Dificultades. Parece que la infidelidad no es pecado.

1. Como enseña el Damasceno, todo pecado es contra la naturaleza. Pero la infidelidad no parece ir contra la naturaleza, pues dice San Agustín que "el poder tener fe, como el poder tener caridad, es algo natural al hombre; pero el tener de hecho fe y caridad se debe en los fieles a la gracia". Luego no tener fe, o lo que es lo mismo, ser infiel, no es pecado.

2. Nadie peca en lo que no puede evitar, pues todo pecado es voluntario. Ahora bien, no está en el poder del hombre evitar la infidelidad, que sólo es evitable teniendo la fe, según se dice: "¿Cómo creerán a quien no oyeron? ¿Cómo oirán si nadie les predica?" Luego la infidelidad no parece ser pecado.

3. Como se ha dicho, son siete los vicios capitales a los que se reducen todos los pecados, y bajo ninguno de ellos parece estar comprendida la infidelidad. Luego la infidelidad no es pecado.

Por otra parte, el vicio se opone a la virtud. Mas la fe es una virtud y a ésta se le opone la infidelidad. Luego la infidelidad es un pecado.

Respuesta. La infidelidad puede tener dos acepciones. Una, como pura negación, y entonces infiel será el que no tiene fe. Otra, en la que infidelidad se toma por oposición a la fe.

---

[a] *Sent.* 2 d.39 q.1 a.2 ad 4.

[1] *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976; l.4 c.20: MG 94,1196.

[2] C.5; ML 44,968.

y es entonces infiel el que rechaza oír las proposiciones de la fe o la desprecia, conforme a las palabras de Isaías: "¿Quién creerá lo que hemos oído?" En esto consiste propiamente la infidelidad, y así entendida es pecado.

Si tomamos la infidelidad como pura negación, como se da en los que no han oído nada sobre la fe, no tiene razón de pecado, sino más bien de pena, porque esta ignorancia de las realidades divinas es una consecuencia del pecado del primer padre. Los que son infieles en este sentido no son condenados por pecado de infidelidad, sino por los otros que hayan cometido y que no pueden perdonarse sin la fe. De ahí las palabras del Señor: "Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado". Y comenta San Agustín diciendo que habla "del pecado de no haber creído en Cristo".

Soluciones. 1. El poseer la fe no está al alcance de la naturaleza humana, sino solamente el no oponerse a la moción interior y a la predicación externa de la verdad. Es de esta forma como la infidelidad es contraria a la naturaleza.

2. La objeción parte de la infidelidad como simple negación.

3. La infidelidad como pecado nace de la soberbia, por la que el hombre no somete su entendimiento a las reglas de la fe y a las enseñanzas de los Padres. De ahí las palabras de San Gregorio: "De la vanagloria proviene la presunción de novedades".

Puede también responderse que, así como las virtudes teologales no se reducen a las cardinales, sino que son anteriores a ellas, así tampoco se reducen a los vicios capitales los vicios opuestos a las virtudes teologales.

litas secundum contrarietatem ad fidem: quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Is. 53,1: «Quis credidit auditui nostro?» Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum.

Si autem accipiatur infidelitas secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis est consecuta. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt: non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit, Io. 15,22: «Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent»: quod exponens Augustinus dicit[1] quod loquitur «de illo peccato quo non crediderunt in Christum».

Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana: sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum quod infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subicere regulis fidei et sano intellectui Patrum. Unde Gregorius dicit, XXXI «Moral.»[2], quod «ex inani gloria oriuntur novitatum praesumptiones».

Quamvis posset dici quod, sicut virtutes theologicae non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

[1] *In Io.* tr.89 super 15,22: ML 35,1857.
[2] C.45: ML 76,621.

ARTICULO 2

Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto [a]

Si la infidelidad está en el entendimiento como en sujeto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Omne enim peccatum in voluntate est: ut Augustinus dicit, in libro «De duabus anim.» [b]. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est (a.1). Ergo infidelitas est in voluntate, non in intellectu.

2. Praeterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod praedicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Praeterea, II ad Cor. 11,14, super illud, «Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis», dicit Glossa [c] quod «si angelus malus se bonum fingat, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut morbidus, si facit vel dicit quae bonis angelis congruunt». Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius qui ei inhaeret intendens bono angelo adhaerere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.74 a.1.2) dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quae est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes

Dificultades. Parece que la infidelidad no tiene por sujeto al entendimiento.

1. Todo pecado—dice San Agustín—reside en la voluntad. Mas la infidelidad, como se ha probado, es un pecado. Luego reside en la voluntad, no en el entendimiento.

2. La infidelidad tiene razón de pecado por ser un desprecio de la predicación de la fe. Mas el desprecio se da en la voluntad. Luego la infidelidad reside en la voluntad.

3. La Glosa, exponiendo las palabras de San Pablo "el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz", comenta así: "Si el ángel malo se finge bueno, no es error peligroso o pecaminoso si se toma como bueno y hace o dice lo que conviene a los ángeles buenos". La razón parece estar en la rectitud de voluntad de quien a él se adhiere creyendo asentir a un ángel bueno. Por lo tanto, parece ser la voluntad mala el sujeto de todo pecado de infidelidad y no el entendimiento.

Por otra parte, el sujeto de los contrarios es uno mismo. Mas la fe, a que se opone la infidelidad, está en el entendimiento como en sujeto. Luego también la infidelidad tiene por sujeto el entendimiento.

Respuesta. El pecado debe tener por sujeto la potencia que es principio de su acto. El acto del pecado puede tener un doble principio. Uno primero y universal, que impera todos los actos de pecado; éste es la voluntad, ya que todo pecado es vo-

[a] *Sent.* 2 d.39 q.1 a.2 ad 4; 3 d.23 q.2 a.3 q.1 ad 4.
[b] C.10,11: ML 42,103.105.
[c] *Ordin.*; AUGUSTINUS, *Enchir.* c.60: ML 40,260.

luntario. Otro, propio y próximo, y es el que pone el acto del pecado; así, el apetito concupiscible es el principio de la gula y de la lujuria, y por ello se dice que la gula y la lujuria tienen por sujeto el concupiscible. Así, pues, el disentir, que es el acto propio de la infidelidad, es un acto del entendimiento movido por la voluntad, de igual modo que el asentir. Por lo tanto, la infidelidad, como la fe, reside en el entendimiento como en sujeto próximo y en la voluntad como en su primer principio motivo, al modo como se dice que todo pecado reside en la voluntad.

actus peccatorum: et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum: sicut concupiscibilis est principium gulae et luxuriae, et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Soluciones. 1. La respuesta a la primera objeción se desprende de lo dicho.

Unde patet responsio ad primum.

2. El desprecio de la voluntad causa el disentir del entendimiento, en el que se consuma lo formal de la infidelidad. De donde la causa de la infidelidad está en la voluntad, pero la infidelidad misma reside en el entendimiento.

Ad secundum dicendum quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

3. Quien cree ser bueno un ángel malo no disiente de la fe, porque, como allí mismo dice la Glosa, "el sentido corporal se engaña, pero la mente no se aparta de la sentencia verdadera y recta". Si alguno, en cambio, se adhiriera a Satanás cuando, como allí se añade, "comienza a llevarnos a sus propios fines", es decir, a lo malo y falso, no carecería entonces de pecado.

Ad tertium dicendum quod ille qui credit malum angelum esse bonum non dissentit ab eo quod est fidei: quia «sensus corporis fallitur, mens vero non removetur a vera rectaque sententia», ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanae adhaereret «cum incipit ad sua ducere», idest ad mala et falsa, tunc non careret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULO 3

Utrum infidelitas sit maximum peccatorum *

Si la infidelidad es el mayor de los pecados

Dificultades. Parece que la infidelidad no es el mayor de los pecados.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum.

* Infra q.20 a.3; q.34 a.2 ad 2; q.39 a.2 ad 3; 3 q.80 a.5; *Sent.* 4 d.13 q.2 a.2; *In 1 Tim.* 5 lect.1; *De malo* q.2 a.10; q.3 a.8 ad 1.

1. Dicit enim Augustinus [7], et habetur VI[a], q.1 [8]: «Utrum catholicum pessimis moribus alicui haeretico in cuius vita, praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponere debeamus, non audeo praecipitare sententiam». Sed haereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Praeterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum: dicit enim Apostolus, I ad Tim. 1,13: «Prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate». Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

3. Praeterea, maiori peccato debetur maior poena: secundum illud Deut. 25,2: «Pro mensura peccati erit et plagarum modus». Sed maior poena debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus: secundum illud ad Heb. 10,29: «Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?» Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (l.c. nt.3) exponens illud Io. 15,22, «Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent»: «Magnum», inquit, «quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum», scilicet infidelitatis, «quo tenentur cuncta peccata». Infidelitas ergo est maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra [9] dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem ma-

1. Se pregunta San Agustín: "¿Debemos anteponer el católico de pésimas costumbres a un hereje cuya vida, fuera de que sea hereje, no tiene nada de reprehensible ante los hombres? No me atrevo a precipitar la sentencia". Pero el hereje es un infiel. Luego no debemos decir en absoluto que la infidelidad es el mayor de los pecados.

2. Todo aquello que excusa o disminuye el pecado no parece ser el mayor pecado. Mas la infidelidad excusa o disminuye el pecado. Dice, en efecto, San Pablo: "Primero fuí blasfemo y perseguidor violento, mas fuí recibido a misericordia por ignorancia en mi incredulidad". Luego la infidelidad no es el máximo pecado.

3. A mayor pecado, mayor pena se debe, según las palabras del Deuteronomio: "Le hará azotar, conforme a su delito". Ahora bien, a los fieles que pecan se les debe una pena mayor que a los infieles, como afirma San Pablo: "¿De cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su testamento, en el cual él fué santificado?" Luego la infidelidad no es el pecado mayor.

Por otra parte, San Agustín expone las palabras de San Juan: "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado", diciendo: "Bajo este nombre general se oculta un gran pecado. Es, en efecto, un pecado—el de infidelidad—en el que están contenidos todos". Luego la infidelidad es el mayor de los pecados.

Respuesta. Todo pecado—como está dicho—consiste en la aversión a Dios. Y tanto mayor será un pecado cuanto más separa al hombre de Dios. Ahora bien, la infidelidad es lo que más aleja de Dios, porque

[7] *De bapt. contra donatist.* l.4 c.20: ML 43,171.
[8] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 ca.21.
[9] 1-2 q.71 a.6; q.73 a.3 ad 2.

priva hasta de su verdadero conocimiento, y el conocimiento falso de Dios no acerca, sino que aleja más al hombre de El. Y no podemos decir que conoce algo de Dios el que tiene de El una opinión falsa, porque eso que él piensa no es Dios. En consecuencia, consta claro que el pecado de infidelidad es el mayor de cuantos pervierten la vida moral. No así, en cambio, si se trata de los pecados que se oponen a las otras virtudes teologales, según se probará más abajo.

Soluciones. 1. Nada impide que un pecado muy grave en su género sea, por ciertas circunstancias, menos grave. Por esto San Agustín no quiere precipitar su juicio respecto del mal católico y del hereje que no tiene otros pecados, porque el pecado del hereje, aunque de suyo es más grave, puede ser atenuado por las circunstancias, como asimismo puede agravarse el pecado del católico.

2.- La infidelidad lleva adjunta la ignorancia e implica también la resistencia a las verdades de fe. Por parte de la resistencia tiene su condición de ser el más grave pecado; por el lado de la ignorancia tiene causa de excusa, sobre todo cuando no se peca por malicia, como sucedió al Apóstol.

3. El infiel recibe por su pecado de infidelidad una pena mayor que otro por cualquiera de sus pecados, atendido el género del pecado. Peca, en cambio, más gravemente en otro pecado, por ejemplo de adulterio, el creyente que el infiel, en igualdad de condiciones. Y esto tanto por su conocimiento de la verdad por la fe como por los sacramentos de la fe en que está formado, y a los que ultraja cuando peca.

xime homo a Deo elongatur: quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet: quia id quod ipse opinatur non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est malus omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur (q.34 a.2 ad 2; q.39 a.2 ad 3).

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et propter hoc Augustinus noluit praecipitare sententiam de malo catholico et haeretico alias non peccante: quia peccatum haeretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari; et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum quod infidelitas habet et ignorantiam adiunctam, et habet renisum ad ea quae sunt fidei: et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis: et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, consideratio peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli et ab infideli, ceteris paribus, gravius peccat fidelis quam infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide: tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULO 4

Utrum omnis actio infidelis sit peccatum *

Si toda acción del infiel es pecado

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum.

1. Quia super illud Rom. 14,23 «Omne quod non est ex fide peccatum est», dicit Glossa [10]: «Omnis infidelium vita est peccatum». Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Praeterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Praeterea, corrupto priori, corrumpuntur posteriora. Sed actus fidei praecedit actus omnium virtutum. Ergo, cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est quod Cornelio adhuc infideli existenti dictum est quod acceptae erant Deo eleemosynae eius (Act. 10, 4,31). Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua actio eius est bona.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.85 a.2,4) dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria: tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aliqualiter ope-

Dificultades. Parece que cualquier acto del infiel es pecado.

1. Sobre las palabras del Apóstol "todo lo que no es según la fe es pecado", dice la Glosa: "Toda la vida de los infieles es pecado". Mas la vida de los infieles contiene todo lo que hacen. Luego toda acción del infiel es pecado.

2. La fe dirige la intención, y no puede hacerse nada bueno si no procede de una intención recta. Luego en los infieles no puede darse ninguna acción buena.

3. Corrompido lo primero, se destruye también lo siguiente. Pero el acto de la fe precede a los actos de las demás virtudes. No existiendo, pues, en los infieles el acto de la fe, no pueden hacer obra buena alguna, sino que pecan en todos sus actos.

Por otra parte, a Cornelio, siendo aún infiel, le fué dicho que sus limosnas habían sido agradables a Dios. Luego no toda acción del infiel es pecado, sino que también realizan alguna buena.

Respuesta. Como arriba se dijo, el pecado mortal quita la gracia santificante, mas no destruye del todo el bien de la naturaleza. Siendo la infidelidad un pecado mortal, los infieles carecen de la gracia, pero en ellos permanece algún bien de la naturaleza. Es, pues, manifiesto que los infieles no pueden realizar las obras buenas procedentes de la gracia, esto es, las obras meritorias: pero pueden cumplir algunas obras buenas para las que basta el bien

* Infra q.23 a.7 ad 1; *Sent.* 2 d.41 q.1 a.2; 4 d.39 a.2 ad 5; *In Tit.* 1 lect.4; *De malo* q.2 a.5 ad 7; *In Rom.* 14 lect.3.

[10] *Ordin.*; PROSPERUS AQUITANUS, *Sent.* sent.106: ML 51,441.

de la naturaleza. No es necesario que pequen en todos sus actos, pero siempre que realizan alguna obra movidos de su infidelidad pecan. Pues del mismo modo que el que tiene fe puede cometer algún pecado en la acción que no ordena al fin de ella, cometiendo pecado venial o mortal, así también el infiel puede realizar algún acto bueno en aquello que no ordena al fin de la infidelidad.

rari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent: sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Soluciones. 1. Esas palabras han de entenderse, bien en el sentido de que la vida de los infieles no puede estar libre de pecado, puesto que los pecados sin la fe no se perdonan; bien en cuanto que todo lo que obran movidos por la infidelidad es pecado. De ahí lo que después añade: "Porque todo el que vive y obra en la infidelidad peca en demasía".

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato: cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate peccatum est. Unde ibi subditur [11]: «quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat».

2. La fe dirige la intención respecto del fin último sobrenatural. Pero también la luz natural de la razón puede dirigir la intención respecto de algún bien connatural.

Ad secundum dicendum quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.

3. Por la infidelidad no se corrompe totalmente en los infieles la razón natural sin que quede en ellos algún conocimiento de la verdad, por el que puedan hacer alguna obra buena.

Ad tertium dicendum quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam possunt facere aliquod opus de genere bonorum.

Sobre Cornelio se ha de notar, sin embargo, que no era infiel, pues de otro modo su acción no podía haber sido aceptada por Dios, a quien nadie puede agradar sin la fe. Tenía fe implícita, no habiéndosele aún manifestado la verdad evangélica. De ahí que le fuese enviado Pedro para instruirle plenamente en la fe.

De Cornelio tamen (cf. «Sed contra»), sciendum est quod infidelis non erat: alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plene instrueret, mittitur ad eum Petrus.

[11] *Glossa*, LOMBARDI super Rom.14,23: ML 191,1520.

ARTICULO 5

Utrum sint plures infidelitatis species *

Si existen muchas especies de infidelidad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species.

1. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale obiectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis est veritas prima: ea vero quae discredit infidelis materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversae species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Praeterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si igitur secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitae infidelitatis species. Et ita huiusmodi species non sunt considerandae.

3. Praeterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic igitur infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum: «bonum» enim «contingit uno modo, malum vero multipliciter», ut patet per Dionysium, 4 cap. «De div. nom.» [1], et per Philosophum, in II «Ethic.» [2]. Sed

Dificultades. Parece que no se dan muchas especies de infidelidad.

1. Siendo la fe y la infidelidad contrarias, deben tener un mismo objeto. El objeto formal de la fe es la verdad primera, de que recibe su unidad, aunque materialmente se crean muchas cosas. Por lo tanto, también el objeto de la infidelidad es la verdad primera, y las cosas de que disiente el incrédulo se comportan materialmente respecto de la infidelidad. Ahora bien, la diferencia específica se obtiene no por los principios materiales, sino por los formales. Luego no existe diversidad de especies en la infidelidad por relación a los objetos en que los infieles yerran.

2. Infinitos son los modos como puede uno apartarse de la verdad de fe. Por lo tanto, si la diversidad de especies en la infidelidad surgiera de la diversidad de errores, tendríamos infinitas especies de infidelidad, y no deben ser así consideradas estas especies.

3. Una misma cosa no puede hallarse en especies diversas. Y uno puede ser infiel por errar sobre diversos objetos. Luego la diversidad de errores no engendra especies diversas de infidelidad, y, por lo tanto, la infidelidad no contiene pluralidad de especies.

Por otra parte, a cada una de las virtudes se oponen varias especies de vicios, ya que, como es de ver en Dionisio y el Filósofo, "el bien se da de un solo modo, y el mal de muchas maneras". Pero la fe es una sola

* Infra q.11 a.1.

[1] § 31: MG 3,732; S.Th., lect.22.
[2] C.6 n.14 (Bk 1106b35); S.Th., lect.7.

virtud. Luego son muchas las especies de infidelidad que se le oponen.

Respuesta. Toda virtud, como se ha dicho, consiste en la conformidad a una regla del conocimiento o del obrar humanos. Mas en una materia determinada sólo hay una forma de alcanzar la regla, mientras son muchas las maneras de apartarse de ella. De ahí que a una sola virtud se opongan multiplicidad de vicios. La diversificación de los vicios que se oponen a cada virtud puede considerarse de dos modos. Uno, según la diversa relación que dicen a la virtud. De esta forma han sido determinadas ciertas especies de vicios opuestos a una virtud; como a la virtud moral se opone un vicio por exceso y otro por defecto.—El segundo modo tiene lugar por la corrupción de los diversos elementos que se requieren para la virtud. Así, a una sola virtud, por ejemplo, la templanza o la fortaleza, se oponen infinitos vicios, como son infinitos los modos de quebrantar las diversas circunstancias de la virtud, apartándonos de la rectitud de la misma. De ahí que los pitagóricos consideraran al mal infinito.

En consecuencia, si la infidelidad se considera por orden a la fe, las especies de infidelidad son diversas y determinadas en número. En efecto, consistiendo el pecado de infidelidad en resistir a la fe, esto puede hacerse de dos maneras. O se resiste a la fe aún no recibida, y tenemos la infidelidad de los paganos o gentiles; o se resiste a la fe cristiana ya recibida, bien sea en figura, y tenemos la infidelidad de los judíos, bien en la manifestación misma de la verdad, y así es la infidelidad de los herejes. Por lo tanto, en general podemos asignar las tres antedichas especies de infidelidad.—Mas, si distinguimos las especies de infidelidad por orden a los errores en las diversas materias de fe, las especies son

fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

Respondeo dicendum quod quaelibet virtus consistit in hoc quod attingat regulam aliquam cognitionis vel operationis humanae, ut supra (1-2 q.64) dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam; sed a regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quae unicuique virtuti opponitur potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum diversam habitudinem ad virtutem. Et secundum hoc determinatae sunt quaedam species vitiorum quae opponuntur virtuti: sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et alium vitium secundum defectum a virtute.—Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quae ad virtutem requiruntur. Et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiae vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum est quod, si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptae: et talis est infidelitas paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae: vel in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis.—Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quae ad finem pertinent, sic non sunt determinatae infidelitatis species: possunt enim errores

in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in libro «De haeresibus» [14].

Ad primum ergo dicendum quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum intentionem peccantis: et sic id ad quod convertitur peccans est formale obiectum peccati; et ex hoc diversificantur eius species. Alio modo, secundum rationem mali; et sic illud bonum a quo receditur est formale obiectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo privatio est speciei. Sic igitur dicendum est quod infidelitatis obiectum est veritas prima sicut a qua recedit; sed formale eius obiectum sicut ad quod convertitur est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte eius species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quae inhaeret summo bono, sunt autem diversa vitia caritati opposita, quae per conversiones ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; ita etiam fides est una virtus, ex hoc quod adhaeret uni primae veritati; sed infidelitatis species sunt multae, ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

Ad tertium dicendum quod sicut fides est una quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum.—Nihil tamen prohibet hominem diversis infidelitatis speciebus errare: sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere et diversis corporalibus morbis.

indeterminadas. Pueden, en efecto —como enseña San Agustín—, multiplicarse los errores hasta el infinito.

Soluciones. 1. La razón formal de un pecado puede tomarse de un doble modo. Uno, según la intención del que peca. En este sentido, aquello a que tiende el que peca es el objeto formal del pecado, y así se obtienen sus diversas especies. Otro modo es según la razón de mal. Así, el bien de que se aparta es el objeto formal del pecado. Mas, por este lado, el pecado carece de especie, o mejor, la privación es su especie. Así, pues, el objeto material de la infidelidad es la verdad primera, en cuanto que de ella se aparta; su objeto formal, al que ella tiende, es la opinión falsa que sigue, y de aquí se originan sus diversas especies. Del mismo modo que es una la caridad que nos une al sumo bien y son diversos los vicios opuestos a la caridad que nos apartan del bien sumo, ordenándonos a los diferentes bienes temporales, y esto a su vez según relaciones diversas de oposición a Dios, así también la fe es una sola virtud por su adhesión a sólo la verdad primera; pero son muchas las especies de infidelidad, porque los infieles siguen sentencias diferentes.

2. La objeción parte de la distinción de especies de infidelidad según las diversas materias en que se yerra.

3. Como la fe es una por creer muchas verdades en orden a una sola, así puede ser una la infidelidad, aunque yerre en muchas materias, cuando todas ellas dicen orden a una sola.—Nada impide, sin embargo, que el hombre yerre en diversas especies de infidelidad, como puede también estar dominado por distintos vicios y diferentes enfermedades corporales.

[14] § 88: ML 42,50.

ARTICULO 6

Utrum infidelitas gentilium seu paganorum sit ceteris gravior [a]

Si la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las demás

Dificultades. Parece que la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las otras.

1. Como es tanto más grave una enfermedad corporal cuanto más se opone a la salud del miembro principal, así también el pecado parece más grave cuanto más contraría a lo que es principal en la virtud. Pero lo principal en la fe es la fe en la unidad divina, de que carecen los gentiles al creer en multitud de dioses. Luego la infidelidad de éstos es la mayor.

2. Entre los herejes, tanto es más detestable una herejía cuanto contradice la verdad de fe en más puntos y en los más principales; así, la herejía de Arrio, que separó de Cristo la divinidad, es más detestable que la de Nestorio, que separó la humanidad de Cristo de la persona del Hijo de Dios. Ahora bien, los gentiles se apartan de la fe en más verdades y más principales que los judíos y los herejes, pues no reciben nada de la fe. Luego su infidelidad es la más grave.

3. Todo lo que tiene razón de bien aminora el mal. Mas en los judíos se da algo bueno, pues confiesan que el Antiguo Testamento proviene de Dios. Otro tanto sucede con los herejes, que veneran el Nuevo Testamento. Luego pecan menos que los gentiles, que rechazan ambos Testamentos.

Por otra parte, leemos en San Pedro: "Mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocerlo, abandonarlo".

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior ceteris.

1. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior quanto salúti principalioris membri contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinae, a qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

2. Praeterea, inter haereticos tanto haeresis aliquorum detestabilior est quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt: sicut haeresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam haeresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Iudaei et haeretici: quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Praeterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Iudaeis: quia confitentur vetus Testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in haereticis: quia venerantur novum Testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

Sed contra est quod dicitur II Petr. 2,21: «Melius erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post cognitam retrorsum converti». Sed gentiles non cognoverunt

[a] Infra q.94 a.3.

viam iustitiae: haeretici autem et Iudaei aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

Respondeo dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est (a.5), duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem. Et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur quam suscepit quam qui renititur fidei nondum susceptae: sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas haereticorum, qui profitentur fidem Evangelii et ei renituntur corrumpentes ipsam, gravius peccant quam Iudaei, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam malo interpretantes corrumpunt, ideo etiam ipsorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.—Aliud quod in infidelitate consideratur est corruptio eorum quae ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Iudaei, et Iudaei quam haeretici, gravior est infidelitas gentilium quam Iudaeorum, et Iudaeorum quam haereticorum; nisi forte quorundam, puta Manichaeorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles.—Harum tamen duarum gravitatum prima praeponderat secundae quantum ad rationem culpae. Quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra (a.1) dictum est, magis ex hoc quod renititur fidei quam ex hoc quod non habet ea quae fidei sunt: hoc enim videtur, ut dictum est (a.1), magis ad rationem poenae pertinere. Unde, simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Ahora bien, los gentiles no conocieron el camino de la justicia, y los herejes y judíos, conociéndolo, lo abandonaron. Luego el pecado de éstos es más grave.

Respuesta. En la infidelidad pueden considerarse dos elementos. Uno, su relación a la fe. En este aspecto peca más gravemente contra la fe el que resiste a la fe ya recibida que quien resiste a la fe aún no recibida, como peca también más gravemente quien no cumple lo prometido que el que no cumple lo que nunca ha prometido. En este sentido es más grave la infidelidad de los herejes, quienes, una vez admitida la fe del Evangelio, la rechazan y la corrompen, que la de los judíos, que nunca la recibieron. Mas, como éstos la recibieron en figura en la ley antigua, que después corrompieron con malas interpretaciones, su infidelidad es un pecado más grave que la de los gentiles, que no recibieron en modo alguno la fe del Evangelio.—El otro elemento que distinguimos en la infidelidad es la corrupción de lo que concierne a la fe. En este sentido, como los gentiles yerran en más puntos que los judíos y éstos que los herejes, más grave es la infidelidad de los gentiles que la de los judíos y más aún ésta que la de los herejes; si bien quizás deben exceptuarse algunos de éstos, como los maniqueos, que yerran, aun en las cosas de fe, más que los gentiles.—De estos dos modos de gravedad en cuanto a la culpa, debe anteponerse la primera a la segunda. La infidelidad, en efecto, recibe la razón de culpa, según arriba se dijo, más de su resistencia a la fe que de su carencia de ella, pues esto, como se ha probado, parece que atañe más a la pena. Por consiguiente, hablando en absoluto, la infidelidad de los herejes es la peor.

Soluciones. Es patente la respuesta a las objeciones después de lo expuesto.

ARTICULO 7

Utrum sit cum infidelibus publice disputandum *

Si se debe disputar públicamente con los herejes

Dificultades. Parece que no se debe disputar públicamente con los herejes.

1. Dice el Apóstol: "No quieras contender en disputas vanas, que para nada sirven si no es para perdición de los oyentes". Ahora bien, la disputa pública con los infieles no puede hacerse sin contienda. Luego no se debe disputar públicamente con los infieles.

2. La ley de Marciano Augusto, confirmada por los Cánones, dice así: "Infiere injuria al religiosísimo sínodo todo aquel que, una vez juzgada y rectamente dispuesta una cuestión, se esfuerza en resolverla y disputarla públicamente". Mas todo cuanto a la fe concierne ha sido determinado por los sagrados concilios. Luego peca gravemente, infiriendo injuria al sínodo, todo el que se atreva a disputar públicamente de las materias de fe.

3. La disputa se realiza por argumentación. Mas el argumento es "una razón que hace fe en las cosas dudosas"; las verdades de fe, en cambio, son ciertísimas y no deben ponerse en duda. Luego no se puede disputar públicamente sobre las verdades de fe.

Por otra parte, leemos en los Hechos que "Saulo cobraba cada día más fuerzas y confundía a los judíos" y que "hablaba con los gentiles y disputaba con los helenistas".

Respuesta. En las disputas sobre la fe debemos considerar dos cosas: una, por parte del que disputa, y otra, por parte del que oye. Por parte del que disputa debe considerarse

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Tim. 2,14: «Noli verbis contendere: ad nihilum enim utile est nisi ad subversionem audientium». Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. Praeterea, lex Marciani Augusti [15], per Canones confirmata, sic dicit: «Iniuriam facit iudicio religiosissimae Synodi, si quis semel iudicata ac recte disposita revolvere et publice disputare contendit». Sed omnia quae ad fidem pertinent sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de his quae sunt fidei publice disputare praesumat.

3. Praeterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est «ratio rei dubiae faciens fidem» [16]. Ea autem quae sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quae sunt fidei non est publice disputandum.

Sed contra est quod Act. 9,22.29 dicitur quod «Saulus invalescebat et confundebat Iudaeos»: et quod «loquebatur gentibus et disputabat cum Graecis».

Respondeo dicendum quod in disputatione fidei duo sunt consideranda: unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem

---

* *In II Tim.* 2 lect.2.

[15] *Codex* 1.1 tit.1 leg.4 *Nemo*; cf. Acta. Conc. Chalced. act.3.

[16] TULLIUS, *Topic.* c.2.

disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.

Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide.—Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Iudaeis vel haereticis sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem: aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide: dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur; et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. Unde Gregorius, in II «Pastoral.» [17]: «Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit».—In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disceptantium contra fidem.

la intención. Si disputa como quien duda de la fe, no teniendo por cierta una verdad de ella, sino intentando probarla con argumentos, peca indudablemente, como el que duda de la fe o el infiel. Mas, si disputa sobre ella para refutar los errores o también como materia de ejercicio, es laudable.

Por parte de los oyentes, hemos de considerar si los que oyen la disputa son instruídos y firmes en la fe o son simples y titubean en ella. En presencia de los instruídos en la fe y firmes en ella no constituye peligro disputar sobre la fe.—Por lo que toca a los sencillos, debemos hacer una distinción. Porque o bien éstos se encuentran instigados o trabajados por los infieles, judíos, herejes o paganos, que persisten en corromper en ellos la fe; o bien no se hallan en esa condición, como en las regiones donde no existen infieles. En el primer caso es necesaria la discusión pública de la fe, siempre que haya quienes con suficiencia e idoneidad puedan rebatir los errores. De esta forma se confirmarán los débiles en la fe y se quitará a los infieles la posibilidad de engañar. Y el silencio de quienes deberán oponerse a los que pervierten la verdad de la fe sería la confirmación del error. De ahí las palabras de San Gregorio: "Como la palabra imprudente conduce al error, el silencio indiscreto deja en el error a aquellos que podían haber sido instruídos".—En el segundo caso es peligrosa la discusión pública de la fe ante los sencillos, pues su fe es más firme por no haber oído nada opuesto a lo que creen. Por lo tanto, no les es conveniente oír las palabras de los infieles que debaten contra la fe.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

Soluciones. 1. El Apóstol no prohibe totalmente la discusión, sino la que es desordenada y consiste más en la polémica de las palabras que en la firmeza de la doctrina.

[17] C.4: MT 77,30

2. Esa ley prohibe la discusión pública de la fe cuando procede de la duda de la misma, no cuando se hace para su conservación.

3. No se debe disputar sobre materia de fe dudando de ella, sino para manifestar la verdad y refutar el error. Es necesario, en efecto, disputar algunas veces con los infieles para la confirmación de la fe; en unos casos defendiéndola, según las palabras de San Pedro: "Estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza y de vuestra fe a todo el que os la pidiere"; y en otros casos impugnando los errores, conforme leemos en San Pablo: "De suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores".

Ad secundum dicendum quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quae procedit ex dubitatione fidei: non autem illam quae est ad fidei conservationem.

Ad tertium dicendum quod non debet disputari de his quae sunt fidei quasi de eis dubitando: sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare, quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I Petr. 3,15: «Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae est in vobis spe et fide»; quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Tit. 1,9: «Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere».

ARTICULO 8

Utrum infideles compellendi sint ad fidem [a]

Si los infieles han de ser compelidos a abrazar la fe

Dificultades. Parece que los infieles no deben ser en modo alguno forzados a abrazar la fe.

1. Se lee en San Mateo que los siervos del padre de familia en cuyo campo había sido sembrada cizaña le interrogaron: "¿Quieres que vayamos y la arranquemos?" Mas él respondió: "No, no sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo". Y comenta San Juan Crisóstomo: "El Señor dijo esto prohibiendo que se hicieran muertes. No se debe matar a los herejes; si los matarais, muchos santos habrían al mismo tiempo desaparecido". Parece, pues, por igual motivo, que no se ha de compelir a los infieles a admitir la fe.

2. En el Decreto de Graciano se dice: "Sobre los judíos ordenó el santo sínodo que en adelante no se

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem.

1. Dicitur enim Mt. 13,28-29 quod servi patrisfamilias in cuius agro erant zizania seminata quaesierunt ab eo: «Vis imus et colligimus ea?» et ipse respondit: «Non: ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum». Ubi dicit Chrysostomus [18]: «Haec dixit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti». Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Praeterea, in Decretis, dist. 45 [19], sic dicitur: «De Iudaeis praecepit sancta Synodus nemini

[a] *In Mt.* 13.

[18] *In Mt.* homil.46: MG 58,477.

[19] Ca.5 *De Iudaeis.*

deinceps ad credendum vim inferre». Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Praeterea, Augustinus dicit [39] quod cetera potest homo nolens, «credere nonnisi volens». Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Praeterea, Ez. 18,23.32 dicitur ex persona Dei: «Nolo mortem peccatoris». Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinae, ut supra dictum est (1-2 q.19 a.9.10). Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

Sed contra est quod dicitur Lc. 14,23: «Exi in vias et saepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea». Sed homines in domum Dei, idest in Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent): sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant.

Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur: sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

les haga fuerza para que crean". Luego no se debe compelir tampoco por igual razón, a los otros infieles.

3. Dice San Agustín que otras cosas podrá el hombre sin querer, pero no puede "creer sino queriendo". Mas la voluntad no puede ser coaccionada. Luego los infieles no deben ser coaccionados a creer.

4. En Ezequiel se dice en nombre de Dios: "No quiero la muerte del pecador". Mas nosotros, como está dicho, debemos conformar nuestra voluntad a la de Dios. Luego tampoco nosotros debemos querer que sean muertos los infieles.

Por otra parte, se lee en San Lucas: "Sal a los caminos y a los cercados y obliga a entrar para que se llene mi casa". Ahora bien, los hombres entran en la casa de Dios, es decir, en la iglesia, por la fe. Luego algunos deben ser compelidos a aceptar la fe.

Respuesta. Hay infieles que nunca han recibido la fe, como los gentiles y los judíos. Estos no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad. Deben ser, sin embargo, forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemia, incitaciones torcidas o persecución manifiesta. Por esta razón, los cristianos suscitan con frecuencia la guerra contra los infieles, no para obligarlos a aceptar la fe (pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer), sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo.

Hay, en cambio, infieles que han recibido alguna vez la fe y la profesan, como los herejes y los apóstatas. Estos deben ser, aun por la fuerza física, compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado.

[39] *In Io.* tr.26 super 6,44: ML 35,1607.

Soluciones. 1. Para algunos, lo que en ese texto se prohibe no es la excomunión de los herejes, sino su muerte, como consta por la autoridad aducida de San Juan Crisóstomo. Y San Agustín escribe de sí mismo: "Fué primeramente mi parecer que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo, que se debía obrar con la palabra y luchar con la disputa. Mas esta opinión mía ha sido superada no por las palabras de mis adversarios, sino por la fuerza de los ejemplos. En efecto, el terror de las leyes fué tan provechoso, que muchos dicen: "Gracias sean dadas a Dios, que ha roto nuestros lazos" Cómo, pues, se han de interpretar las palabras del Señor: "Dejad que ambos crezcan hasta la siega", se colige de lo que añade: "No sea que al arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo". "Claramente se enseña aquí—comenta San Agustín—que, cuando no existe ese miedo, es decir, cuando el crimen de uno es tan manifiesto y aparece tan execrable para todos que carezca en absoluto de defensores o los tenga tales que no pueden dar lugar a división de partidos, no duerma entonces la severidad de la disciplina".

2. Los judíos, si de ningún modo han aceptado la fe, no pueden ser obligados a abrazarla. Si la hubieren admitido, "deben ser obligados a mantenerla", como se dice en el mismo capítulo.

3. Así como "el hacer un voto es de voluntad y el cumplirlo es de necesidad", así también es voluntario el abrazar la fe, pero el mantener la fe recibida es de necesidad. Por lo tanto, los herejes deben ser forzados a mantener la fe. Dice, en efecto, San Agustín: "Entonces ¿por qué éstos acostumbran a clamar: el creer o no creer es libre, o a quién hizo Cristo violencia? Reconozcan

Ad primum ergo dicendum quod per illam auctoritatem quidam intelloxerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem haereticorum, sed eorum occisionem: ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus, «Ad Vincentium» [21], **de se dicit: «Haec primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit». Quod ergo Dominus dicit (Mt. 13,30, «Sinite utraque coalescere usque ad messem», qualiter intelligendum sit apparet ex hoc quod subditur: «Ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum». «Ubi satis ostendit», sicut Augustinus dicit «Contra Epist. Parmen.»** [22], **«cum metus iste non subest, idest, quando ita cuiusque crimen notum est et omnibus execrabile apparet ut vel nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae».**

Ad secundum dicendum quod Iudaei, si nullo modo susceperunt fidem, non sunt cogendi ad fidem. Si autem susceperunt fidem, «oportet ut fidem necessitate cogantur retinere»; sicut in eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut «vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis» [23], **ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus, «Ad Bonifacium Comitem»** [24]**: «Ubi est quod isti clamare consueverunt: «Liberum est credere vel non credere: cui vim Christus intulit?» Agnoscant**

[21] *Epist.* 93 c.5: ML 33,329.
[22] L.3 c.2: ML 43,92.
[23] *Glossa*, LOMBARDI in Ps.75,12.
[24] *Epist.* 185 c.6: ML 33,803.

in Paulo prius cogentem Christum et postea docentem».

Ad quartum dicendum quod, sicut in eadem epistola [25] Augustinus dicit, «nullus nostrum vult aliquem haereticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalom filius eius in bello quod contra patrem gerebat fuisset extinctus. Sic Ecclesia Catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum».

que a San Pablo, primero Cristo le obligó y después le enseñó".

4. Dice en la misma carta San Agustín: "Ninguno de nosotros quiere que perezca el hereje. Sin embargo, la casa de David no mereció la paz hasta que su hijo Absalón no fué muerto en la guerra que declaró a su padre. De igual forma, la Iglesia católica, si con la pérdida de unos recobra a los otros, restablece el dolor de su corazón maternal con la liberación de tantos pueblos".

ARTICULO 9

Utrum cum infidelibus possit communicari [a]

Si se puede tratar con los infieles

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 10,27: «Si quis vocat vos infidelium ad coenam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate». Et Chrysostomus dicit [26]: «Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus». Sed ad coenam alicuius ire est communicare. Ergo licet infidelibus communicare.

2. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Cor. 5,12: «Quid mihi est de his qui foris sunt iudicare?» Foris autem sunt infideles. Cum igitur per iudicium Ecclesiae aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Praeterea, dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo: quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Iudaeos vel etiam paganos sive Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

Dificultades. Parece que se puede tener trato con los infieles.

1. Dice el Apóstol: "Si alguno de los infieles os invita y vais, comed todo lo que os sirvan". Asimismo escribe San Juan Crisóstomo: "Si queréis ir a comer con los paganos, os lo permitimos sin prohibición alguna". Pero ir a comer con otro es comunicar con él. Luego está permitido comunicar con los infieles.

2. Dice San Pablo: "Pues ¿qué a mí juzgar a los de fuera?" Los de fuera son los infieles. Por lo tanto si bien por sentencia de la Iglesia se prohibe a los fieles la comunicación con algunos, no debe prohibirse a los fieles en general el comunicarse con los infieles.

3. El señor no puede servirse del criado si no comunica con él al menos de palabra, pues el señor pone en movimiento al siervo mediante el mandato. Ahora bien, los cristianos pueden tener siervos infieles, bien sean judíos, paganos o mahometanos. Luego pueden comunicar lícitamente con ellos.

---

[a] *Sent.* 4 d.13 q.2 a.3; *Quodl.* 10 q.7 a.1; *In I Cor.* 5 lect.3.

[25] C.8: ML 33,807.

[26] *In Heb.* homil.25: MG 63,176; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.1 causa 11 q.3 cn.24 *Ad mensam.*

Por otra parte, leemos en el Deuteronomio: "No harás pactos con ellas ni les harás gracia. No contraigas matrimonio con ellas". Y la Glosa comenta el texto del Levítico "la mujer que pasado el mes", etc., diciendo: "Debemos abstenernos de la idolatría, de forma que no nos acerquemos a los idólatras ni a sus amigos ni tengamos comunicación con ellos".

Respuesta. Por dos motivos puede ser prohibida para los fieles la comunicación de una persona. Primero, en pena de aquel a quien se substrae la comunicación de los fieles. Segundo, para prevención de aquellos a quienes se prohibe que comuniquen con ella. Ambas causas pueden tomarse de las palabras del Apóstol, el cual, después de proferir la sentencia de excomunión, añade como razón: "¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa?" Y más abajo da otra razón por parte de la pena inferida mediante la sentencia de la Iglesia: "¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar?"

La Iglesia no prohibe del primer modo a los fieles la comunicación con los infieles que no abrazaron nunca la fe cristiana, como son los paganos y los judíos. No puede, en efecto, juzgar a éstos espiritual, sino temporalmente, como en el caso de que, morando entre cristianos y habiendo cometido una culpa, son castigados con pena temporal por los fieles. De este modo, es decir, como pena, prohibe la Iglesia a los fieles la comunicación de aquellos infieles que se apartan de la fe recibida, bien corrompiéndola, como los herejes, o bien abandonándola totalmente, como los apóstatas. Contra unos y otros lanza la Iglesia sentencia de excomunión.

En cuanto al segundo modo, debemos distinguir condiciones diversas de personas, ocupaciones y tiempos. Si los cristianos son firmes en

Sed contra est quod dicitur Deut. 7,2-3: «Non inibis cum eis foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia». Et super illud Lev. 15,22: «Mulier quae recedente mense» etc., dicit Glossa (ordin.): «Sic oportet ab idololatria abstinere ut nec idololatras nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus».

Respondeo dicendum quod communio alicuius personae interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo, in poenam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne alii communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest, I ad Cor. 5. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: «Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?» (v.6). Et postea rationem subdit ex parte poenae per iudicium Ecclesiae illatae, cum dicit: «Nonne de his qui intus sunt vos iudicatis?» (v.12).

Primo igitur modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet paganorum vel Iudaeorum: quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cum, inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in poenam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut haeretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari

possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Iudaeis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione: et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

la fe, de tal modo que de su comunicación con los infieles pueda esperarse más bien la conversión de éstos que el alejamiento de aquéllos de la fe, no debe prohibírseles el comunicar con los infieles que nunca recibieron la fe, con los paganos y judíos, sobre todo si urge la necesidad. Mas, si son sencillos y débiles en la fe, de quienes puede temerse como probable la perversión, debe serles prohibida la comunicación de los infieles, sobre todo una familiaridad excesiva o una comunicación innecesaria.

Ad primum[37] ergo dicendum quod Dominus illud praecipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Iudaei, qui erant proni ad idololatriam: et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide. Et ideo ibidem (Deut. 7,4) subditur: «Quia seducet filium tuum ne sequatur me».

Soluciones. 1. El Señor impuso ese precepto sobre los pueblos en cuyas tierras habrían de entrar los judíos, que eran muy inclinados a la idolatría. Por ello era de temer que el continuo trato con ellos les apartaría de la fe. De ahí que añada allí mismo: "Porque desviarían a tus hijos de en pos de mí".

Ad secundum dicendum quod Ecclesia in infideles non habet iudicium quoad poenam spiritualem eis infligendam. Habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem poenam infligendam: ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas, subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

2. La Iglesia no dicta sentencia contra los infieles infligiéndoles una pena espiritual, sino que tiene competencia sobre algunos infieles para castigarles con pena temporal. Por ello a veces substrae, por ciertas culpas especiales, a algunos infieles del trato con los fieles.

Ad tertium dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso. Et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abdicare: secundum illud mandatum Domini, Mt. 5,30 et 18,8: «Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et proice abs te».

3. Es más probable que el siervo, que se rige por el imperio de su señor, se convierta a la fe del amo creyente que al revés. Por ello no está prohibido a los fieles tener criados infieles. Sin embargo, cuando amenazare peligro al señor por la comunicación de tal siervo, debiera arrojarlo de sí, siguiendo el mandato divino: "Si tu pie te escandaliza, córtatelo y échalo de ti".

[37] Melius ad *Sed Contra*; deest solutio ad primum argumentum.

ARTICULO 10

Utrum infidelès possint habere praelationem sea dominium supra fideles

Si los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles

Dificultades. Parece que los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles.

1. Escribe San Pablo: "Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, tengan a sus amos por dignos de todo honor". Y que habla de los infieles consta por lo que añade: "Mas los que tengan amos fieles no los desprecien". En San Pedro leemos: "Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos". No preceptuaría esto la doctrina apostólica si no pudiesen gobernar los infieles a los fieles. Luego parece que los infieles pueden gobernar a los fieles.

2. Todos los domésticos de un príncipe están a él sometidos. Pero algunos fieles han sido domésticos de príncipes infieles. Leemos, en efecto, en San Pablo: "Os saludan todos los santos, y principalmente los de la casa del César", es decir, de Nerón, que era infiel. Luego los infieles pueden gobernar a los fieles.

3. Enseña Aristóteles que el siervo es un instrumento de su señor en todo lo referente a la vida humana, como lo es el ayudante del artista en lo que se refiere a la obra de arte. Mas los fieles pueden también estar sometidos a los infieles en tales cosas, porque pueden ser colonos de los infieles. Luego pueden los infieles tener autoridad y aun dominio sobre los cristianos.

Ad decimum sic procedítur. Videtur quod infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Tim. 6,1: «Quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur»: et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit (v.2): «Qui autem fideles habent dominos non contemnant». Et I Petr. 2,18 dicitur: «Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis». Non autem hoc praeciperetur per Apostolicam doctrinam nisi infideles possent fidelibus praecesso. Ergo videtur quod infideles possint praecesso fidelibus.

2. Praeterea, quicumque sunt de familia alicuius principis subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familiis infidelium principum: unde dicitur ad Phil. 4,22: «Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt», scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus praecesse.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in I «Polit.»[18], servus est instrumentum domini in his quae ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quae pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici; possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus praefici etiam quantum ad dominium.

---

[18] C.2 n.4 (BK 1253b32): S.TH., lect.2

Sed contra est quod ad eum qui praecst pertinet habere iudicium super eos quibus praecst. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 6,1: «Audet aliquis vestrum, habens negotium adversus altorum, iudicari apud iniquos», idest infideles, «et non apud sanctos?» Ergo videtur quod infideles fidelibus praecsse non possint.

Respondeo dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cedit enim hoc in scandalum et in periculum fidei: de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnae virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli (cf. «Sed contra»). Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio.

Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel praelationis tolli: quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus qui etiam temporali sub-

Por otra parte, al que preside es a quien atañe juzgar a sus súbditos. Ahora bien, los infieles no pueden juzgar a los fieles, pues dice el Apóstol: "¿Osa alguno de vosotros que tiene un litigio con otro acudir en juicio ante los injustos, esto es, los infieles, y no ante los santos?" Luego parece que los infieles no pueden gobernar a los fieles.

Respuesta. Dos aspectos pueden considerarse en este problema. Primero, el dominio o la potestad de los infieles sobre los fieles, para ser de nuevo instituida. Esto no debe ser permitido en modo alguno, porque redunda en escándalo y peligro para la fe. Pueden, en efecto, fácilmente ser inducidos los súbditos a seguir el imperio de los que gobiernan, a no ser que aquéllos fueran de gran virtud. Igualmente los infieles despreciarían la fe si conocieran los defectos de los fieles. Por eso el Apóstol prohibe a los fieles acudir en juicio ante un juez infiel. Y la Iglesia no permite en modo alguno que los infieles adquieran dominio sobre los fieles ni que les gobiernen en ningún oficio.

El segundo aspecto es el dominio o la prelacia ya existente. En lo cual se ha de considerar que el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano; la distinción, en cambio, de fieles e infieles pertenece al derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción de fieles e infieles, en sí misma considerada, no anula el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles. Puede, sin embargo, ser derogado ese derecho de dominio o prelacía por sentencia u ordenación de la Iglesia, que tiene autoridad de Dios, pues los infieles, debido a la infidelidad, merecen perder su potestad sobre los fieles, que han sido elevados a hijos de Dios. Esto, sin embargo, lo hace la Iglesia unas

veces y otras no. Sobre los infieles que están sometidos a la Iglesia y a sus miembros aun temporalmente, la Iglesia ha establecido el siguiente derecho: que un siervo de judíos, al hacerse cristiano, queda convertido en libre, sin tener que dar precio alguno si fuere vernáculo, es decir, nacido en la servidumbre; igualmente si cuando era ya infiel fué comprado para la servidumbre. Si fuere comprado para el comercio, debe ser expuesto a la venta dentro de los tres meses. La Iglesia no infiere injuria con esto, porque, siendo los mismos judíos siervos de la Iglesia, puede disponer de sus cosas, como también han promulgado los príncipes seculares muchas leyes en favor de la libertad de sus súbditos.—Mas sobre los infieles no sometidos temporalmente a la Iglesia o a sus miembros no ha establecido la Iglesia la legislación antedicha, aunque puede jurídicamente instituirla. Esto lo hace para evitar el escándalo. También el Señor manifiesta que podía excusarse del tributo porque "los hijos son libres", y, sin embargo, mandó pagar el tributo para evitar el escándalo. Asimismo, San Pablo, cuando ordena que los siervos honren a sus señores, añade: "Para que no sea blasfemado el nombre del Señor y su doctrina".

Soluciones. 1. La respuesta ya consta después de lo dicho.

2. Aquella jurisdicción del César preexistía a la distinción de fieles e infieles, y por ello no quedaba abrogada por la conversión de algunos a la fe. Era, además, útil la existencia de fieles en la casa del emperador para defender a los demás cristianos. Así, San Sebastián confortaba los ánimos de los cristianos que veía desfallecer en los tormentos y aun permanecía oculto bajo la clámide militar en la casa de Diocleciano.

3. Los siervos están sometidos a sus amos en cuanto a su vida ente-

ioctione subiiciuntur Ecclesiae et membris eius, hoc ius Ecclesiae statuit, ut servus Iudaeorum, statim factus Christianus, a servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus; et simliter si, infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia: quia, cum ipsi Iudaei sint servi Ecclesiae, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis.—In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel eius membris non subiacent, praedictum ius Ecclesia non statuit: licet posset instituere de iure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus, Mt. 17,24 sqq., ostendit quod poterat se a tributo excusare quia «liberi sunt filii»: sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subiungit: «ne nomen Domini et doctrina blasphemetur» (I Tim. 6,1).

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod illa praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus: unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem. Et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani [39].

Ad tertium dicendum quod servi subiiciuntur dominis suis ad

[39] Cf. Acta S. Sebast. c.1.

totam vitam, et subditi praefectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel praelationem super fideles quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Iudaeorum: quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda, ut habetur III Reg. 5,6.—Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ra, y los súbditos a sus prefectos en cuanto a todas sus ocupaciones; mas los ayudantes de los artífices sólo en cuanto a algunas obras especiales. De ahí que sea más peligroso el dominio o la prelacía de los infieles sobre los fieles que el servirles de ayuda en alguna obra. Por ello permite la Iglesia a los cristianos cultivar las tierras de los judíos, porque para ello no tienen necesidad de conversar. También Salomón pidió al rey de Tiro maestros de obras para cortar la madera, según se refiere en el texto sagrado. Sin embargo, si de esa comunicación o convivencia se temiera la perversión de los fieles, habría de prohibirse en absoluto.

ARTICULO 11

Utrum infidelium ritus sint tolerandi

Si deben ser permitidos los ritos de los infieles

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi.

1. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed peccato consentire videtur qui non prohibet cum prohibere possit: ut habetur in Glossa [30], Rom. 1,32, super illud, «Non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus». Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Praeterea, ritus Iudaeorum idololatriae comparantur: quia super illud Gal. 5,1, «Nolite iterum iugo servitutis contineri», dicit Glossa [31]: «Non est levior haec legis servitus quam idololatriae». Sed non sustineretur quod idololatriae ritum aliqui exercerent: quinimmo Christiani principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, XVIII «De civ.

Dificultades. Parece que los ritos de los infieles no deben ser permitidos.

1. Es manifiesto que los infieles pecan en sus ritos cuando los observan. Mas parece que consiente en el pecado el que no lo prohibe cuando podía prohibirlo, según dice la Glosa sobre San Pablo: "No sólo quienes los hacen, sino los que aplauden a los que los hacen". Luego pecan quienes permiten sus ritos.

2. Los ritos de los judíos son comparados a la idolatría, pues la Glosa, comentando las palabras del Apóstol, "no os dejéis sujetar al yugo de la servidumbre", dice: "No es más suave la servidumbre de la ley que la de la idolatría". Ahora bien, no es tolerado el ejercicio de la idolatría, pues los príncipes cristianos cerraron primeramente y después destruyeron los templos de los ído-

[30] *Ordin.*; cf. AMBROSIASTER, *In Rom.* 1,32: ML 17,66.
[31] *Interl.* et LOMBARDI: ML 192,152; cf. AUGUST., *Contra Faust.* l.9 c.18: ML 42,358.

los, como narra San Agustín. Luego tampoco deben ser tolerados los ritos de los judíos.

3. El pecado de infidelidad es el más grave, según está dicho. Mas los demás pecados no son tolerados, sino castigados por la ley, como el adulterio, el robo y similares. Luego tampoco deben ser tolerados los ritos de los infieles.

Por otra parte, dice San Gregorio y se recoge en el Decreto de Graciano sobre los judíos: "Tienen libre licencia de observar y celebrar todas sus festividades como hasta ahora ellos y sus padres han venido celebrándolas por tan largo tiempo".

Respuesta. El régimen humano proviene del divino y debe imitarle. Ahora bien, Dios, aunque omnipotente y sumamente bueno, permite que sucedan males en el universo, pudiéndolos impedir, para que no sean impedidos mayores bienes o para evitar males peores. De igual suerte, los que gobiernan en el régimen humano razonablemente toleran algunos males para que no sean impedidos otros bienes o para evitar peores males. Dice a este propósito San Agustín: "Quita a las meretrices de entre los humanos y habrás turbado todas las cosas con sensualidades". Por consiguiente, aunque los infieles pequen en sus ritos, pueden ser tolerados, ya por algún bien que pueda provenir de ello o para evitar algún mal.

Por el hecho de que los judíos observen sus ritos, en los que antiguamente se prefiguraba la verdad de la fe que poseemos, proviene la ventaja de hallar en nuestros enemigos un testimonio de nuestra fe, pues que se representa como en figura lo que nosotros creemos. Por ello les son tolerados sus ritos.—En cambio, los ritos de los otros infieles, que no encierran verdad ni utilidad alguna, no

Deo[82]. Ergo etiam ritus Iudaeorum tolerari non debent.

3. Praeterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra (a.3) dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed logo puniuntur: sicut adulterium, furtum et alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed contra est quod in Decretis, dist. 45, can. «Qui sinceram», dicit Gregorius[83] de Iudaeis: «Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam».

Respondeo dicendum quod humanum régimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam pelora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pelora incurrantur: sicut Augustinus dicit, in II «De ordine»[84]: «Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus». Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.

Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur.—Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi for-

[82] C.54: ML 41,620.
[83] *Registrum* l.13 indict.6 epist.12 *Ad Paschasium*: ML 67,1267.
[84] C.4: ML 32,1000.

to ad aliquod malum vitandum: scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc possot provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

deben ser igualmente tolerados, si no es para evitar algún mal, como es el escándalo, la discordia que podría originar o la oposición a la conversión de aquellos que poco a poco, así tolerados, se convierten a la fe. Por estos motivos, en efecto, ha tolerado la Iglesia algunas veces los ritos de los herejes y paganos cuando era grande la muchedumbre de infieles.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Soluciones. Por lo expuesto se hace patente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 12

Utrum pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi [a]

Si los niños de los judíos y de los otros infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis.

1. Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius patriae potestatis: quia ius patriae potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Mt. 19,6: «Quod Deus coniunxit homo non separet». Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 7,15: «Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi»; et Canon [b] dicit quod si coniux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, quod alter coniugum non debet el cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriae potestatis in suos filios. Pos-

Dificultades. Parece que los niños de los judíos y de los otros infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres.

1. Es mayor el vínculo matrimonial que el derecho de la potestad paterna, pues este puede ser disuelto por el hombre cuando el hijo de familia se emancipa, y el vínculo matrimonial no puede ser disuelto por el hombre, como se dice en San Mateo: "Lo que Dios unió no lo separe el hombre". Ahora bien, el vínculo matrimonial se disuelve por la infidelidad. Dice, en efecto, el Apóstol: "Si la parte infiel se retira, que se retire. En tales casos no está esclavizado el hermano o la hermana". Dice asimismo el canon que, si el cónyuge infiel no quiere permanecer con el otro sin afrenta de su Creador, este otro cónyuge no debe cohabitar con él. Por lo tanto, puede con mayor razón disolverse el derecho de patria potestad de los padres para con sus hijos, por lo que éstos pue-

[a] 3 q.68 a.10; *Quodl.* 2 q.4 a.2.

[b] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 28 q.1 can.4 *Uxor legitima*; q.2 can.2 *Si infidelis*.

den ser bautizados contra la voluntad de aquéllos.

2. Con mayor razón debe socorrerse al hombre en caso de peligro de la muerte eterna que de la muerte temporal. Mas, si alguien viere a un hombre en peligro de muerte temporal y no le otorga auxilio, peca. Por lo tanto, estando los hijos de los judíos y de los infieles en peligro de la muerte eterna dejados a sus padres, que les instruyen en su infidelidad, parece que deben serles arrebatados, bautizados e instruídos en la fe.

3. Los hijos de los siervos son siervos y están bajo el poder de sus señores. Mas los judíos son siervos de los reyes y de los príncipes, luego también sus hijos. Por lo tanto, los reyes y los príncipes tienen potestad de hacer de sus hijos lo que quieran, y no habrá injuria si los bautizan contra la voluntad de sus padres.

4. Todo hombre es más posesión de Dios, de quien recibe el alma, que de su padre carnal, de quien recibe el cuerpo. Luego no es injusto quitar los hijos de los judíos a sus padres y consagrarlos a Dios por el bautismo.

5. El bautismo es más eficaz para la salvación que la predicación, pues por el bautismo se borra al instante la mácula del pecado, el reato de la pena, y se abre la puerta del cielo. Pero, si sobreviene un peligro por la falta de predicación, se atribuye la culpa al que no predicó, según se refiere en Ezequiel sobre aquel que "ve venir la espada y no toca la trompeta". Luego con mayor razón, si los hijos de los judíos se condenan por no haber recibido el bautismo, se imputará a pecado a quienes pudieron bautizarles y no lo hicieron.

Por otra parte, a nadie debe inferirse injuria. Ahora bien, se haría injuria a los judíos si fuesen bautizados sus hijos no queriéndolo sus padres, pues entonces perderían su

sunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Praeterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis aeternae quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Iudaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi et baptizandi et in fidelitate instruendi.

3. Praeterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum (a.10). Ergo et filii eorum. Reges igitur et principes habent potestatem de filiis Iudaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent invitis parentibus.

4. Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per baptismum consecrentur.

5. Praeterea, baptismus efficacior est ad salutem quam praedicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenae, et aperitur ianua caeli. Sed si periculum sequitur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit: ut habetur Ez. 3,18.20 et 33,6.8 de eo qui «videt gladium venientem et non insonuerit tuba». Ergo multo magis, si pueri Iudaeorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra, nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudaeis iniuria si eorum filii baptizarentur eis invitis: quia amitterent ius patriae potestatis in filios iam fi-

deles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda. Quia et ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur: quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo hoc praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur.

Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes suscoperunt. Quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia vero ratio est quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicuius ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra

derecho sobre ellos. Luego no deben ser bautizados contra su voluntad.

Respuesta. La costumbre de la Iglesia tiene una autoridad máxima y ha de ser siempre seguida en todo. Y la misma doctrina de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia. Por ello hemos de conformarnos más a la autoridad de la Iglesia que a la de San Agustín, San Jerónimo o de otro doctor cualquiera. Mas la Iglesia no tuvo nunca por norma bautizar a los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres. Y, no obstante, hubo en tiempos pasados muchos príncipes católicos muy poderosos, como Constantino y Teodosio, que tuvieron por confidentes a obispos muy santos—Constantino a San Silvestre y Teodosio a San Ambrosio—que no hubieran dejado de pedírselo si fuese conforme a la razón. Por consiguiente, parece peligroso introducir la nueva tesis de que, a pesar de la costumbre hasta ahora observada en la Iglesia, deban ser bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de los padres.

Y la razón es doble. Una, por el peligro de la fe. Si los niños que aún no tienen uso de razón reciben el bautismo, al llegar a mayor edad pueden fácilmente ser inducidos por sus padres a abandonar lo que sin conocer recibieron. Y esto redundaría en detrimento de la fe.

La segunda razón es porque se opone a la justicia natural. El hijo es naturalmente algo del padre. En un primer momento no se distingue corporalmente de sus padres, cuando se halla en el vientre de su madre. Después, cuando ha salido del útero materno, antes del uso de razón está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual. Pues cuando el niño no ha llegado aún al uso de razón, no difiere del animal irracional. Y así como el buey o el caballo es propiedad de uno para usar de él a voluntad como de un instrumento propio, según el

derecho natural, así es también de derecho natural que el hijo, antes de tener uso de razón, esté bajo la protección de sus padres. Por lo tanto, es contra la justicia natural el substraer al niño, antes del uso de razón, del cuidado de los padres o determinar algo sobre él contra la voluntad de los mismos. Una vez que comienza a tener uso de su libre albedrío, empieza a depender de sí mismo, y puede, respecto de lo concerniente al derecho divino o natural, ser su propio provisor. Entonces es cuando debe ser inducido a la fe, no por coacción, sino por persuasión, y puede, contra el querer de sus padres, consentir en la ley y bautizarse, mas no antes del uso de razón. De ahí que de los hijos de los antiguos Padres se diga que "fueron salvos en la fe de sus padres". Por esto se da a entender que pertenece a los padres proveer sobre la salud de sus hijos, sobre todo antes del uso de razón.

Soluciones. 1. En el vínculo matrimonial, ambos cónyuges tienen el uso de su libre albedrío, y pueden, contra el querer del otro, asentir a la fe. Esto no tiene lugar en el niño antes del uso de razón. Llegado al uso de razón, surge la semejanza, si quisiera convertirse.

2. No se puede librar a uno de la muerte natural contra el orden del derecho civil. Así, si uno es condenado por el juez a muerte, nadie debe librarle por violencia. Por lo mismo, nadie puede violar el orden del derecho natural, que pone al hijo bajo el cuidado del padre, para librarle del peligro de la muerte eterna.

3. Los judíos son siervos de los príncipes con servidumbre civil, que no excluye el orden del derecho natural o divino.

4. El hombre se ordena a Dios por la razón, mediante la cual le conoce. Por lo tanto, el niño antes del

iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari: non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum Patrum dicitur quod «salvati sunt in fide parentum» [86]**: per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.**

Ad primum ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis: puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Ad tertium dicendum quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere

[86] MAGISTER *Sent.* 4 d.1 c.8.

potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum quod periculum quod sequitur de praedicatione omissa non imminet nisi eis quibus commissum est officium praedicandi: unde in Ez. 3,17; 33,7 praemittitur: «Speculatorem dedi te filiis Israel». Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si, propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

uso de razón, según el orden natural, se ordena a Dios por la razón de sus padres, bajo cuya protección naturalmente se encuentra, y sólo según la disposición de los mismos pueden ejercerse sobre aquél los divinos ministerios.

5. El peligro que ocasiona la omisión de la predicación no es real sino sobre quienes tenían el deber de predicar. De ahí las palabras de Ezequiel: "Yo te he puesto por atalaya de la casa de Israel". Proveer a los hijos de los infieles sobre los sacramentos de la salvación concierne a los propios padres. Luego sobre ellos recae la amenaza si, por no haber recibido los sacramentos, sufre menoscabo la salvación de sus hijos.

LA HEREJIA

Por su importancia y los problemas que plantea, es estudiada aparte esta especie de infidelidad, junto con la modalidad especial de la apostasía (q.12). Son frecuentes en ella las alegaciones a los textos canónicos del *Decreto*, lo que hace bien ostensible el carácter práctico y moral-canónico de la cuestión. Por lo mismo, deberemos suplirlas con la indicación de las disposiciones eclesiásticas ahora vigentes en torno a la herejía.

La breve cuestión se ordena tratando primero de la naturaleza, o concepto, de la herejía como especie de infidelidad (a.1) y según su materia (a.2); en la segunda parte se trata de la conducta con los heréticos: de la *tolerancia* o de las penas que se les impone (a.3) y de la reconciliación o recepción de los mismos en la Iglèsia (a.4).

I. Concepto y formas de la herejía (a.1)

El término de *herejía*, en latín *haeresis*, tiene su raíz en el vocablo griego *αἵρεσις* = *elección* o *selección*. El Angélico sigue el texto de San Jerónimo reportado en el *Decreto* (obj.1.ª), que traduce, sin más, la voz griega por su significado común de *elección*, y de ella deriva el concepto de herejía: «Implica una cierta elección», puesto que el hereje «elige por juicio propio y escoge creer lo que quiere». Mas, sin duda, la atribución de ese nombre procede de la acepción derivada: *selección* o *secta*, ya que la herejía y el hereje son llamados así por ese sentido *sectario* que dan a la fe, al escoger por propio juicio unas verdades a creer y rechazar otras. Así interpretaba el término San Isidoro (a.1 ad 3).

DEFINICIÓN.—El *herético* era definido por Santo Tomás «aquel que pertinazmente disiente—*discredit*—de un artículo o verdad revelada», negando su fe en él (q.5 a.3). En el mismo sentido *se define* la herejía comúnmente: *Error voluntario y pertinaz contrario a alguna verdad de fe católica en aquel que ha profesado la fe cristiana.* Como cualquier otro hábito vicioso o virtuoso, su definición es dada por el acto en orden al propio objeto y al sujeto. En la misma forma es la definición del Derecho canónico, la cual añade sólo un sujeto *bautizado*, que va supuesto en el sentido canónico de herejía [1].

La herejía es un error voluntario, bien sea como juicio positivo de asentimiento a la proposición contraria a la verdad de fe, bien sea como simple disentir—*discredere*—o negar la adhesión a la verdad revelada, sin necesidad de creer expresamente lo contrario. Tal disenti-

[1] CIC cn.1325,2.º: «Después de recibido el bautismo, el que, conservando el nombre de cristiano, niega pertinazmente alguna de las verdades que han de ser creídas con fe divina y católica o la pone en duda, es hereje».

miento es ya un juicio falso, y contiene, por lo tanto, *error*. La misma duda positiva en torno a la verdad revelada ya envuelve un *error* contrario: al dudar de un objeto de fe, ya se admite y se cree que su verdad no es infalible. En la duda positiva existe, pues, herejía. Y todo disentimiento o repulsa de la adhesión a una verdad de fe —con que definíamos la infidelidad—es equivalente a este otro concepto de *error voluntario* y contrario.

La herejía es error contrario a una verdad de fe divina y católica, porque es el mismo el objeto de la fe y el de su acto opuesto, la herejía. Y el simple rechazar una verdad de fe o negar la adhesión a ella es ya un acto *positivo y contrario* al asentimiento del creyente. Debe ser, pues, negación de una verdad de fe divina y católica, es decir, *propuesta como revelada por el magisterio infalible de la Iglesia, sea ordinario o solemne*, lo mismo que el creyente «se adhiere a la verdad revelada en tanto es propuesta por la regla divina e infalible de la Iglesia» (q.5 a.3).

Tal es, al menos, el concepto canónico de herejía susceptible de penas eclesiásticas. Nuestros teólogos añaden que sería también herejía teologal y en el foro interno si alguien rechazara la verdad que le ha sido comunicada por revelación privada, o la del teólogo que niega una verdad para él *manifiestamente* revelada y de fe divina [2]. Si bien entonces rechaza la proposición y regla infalible de la Iglesia, pero sí niega el motivo de la fe, que es la divina revelación, y destruye la fe misma.

Mas el que negara una doctrina tenida por muchos como revelada, la cual a él no le consta claramente como tal ni como propuesta por la regla infalible de la Iglesia, no comete herejía, sino error en la fe. El mismo Derecho canónico resuelve que «no se ha de tener por declarada o definida dogmáticamente una verdad mientras esto no conste en forma manifiesta» (en.1323,3.º). La herejía es, pues, *error inmediata y manifiestamente contrario a la fe*.

La herejía es, por fin, un error voluntario y pertinaz, propio de quien niega una verdad de fe con todo conocimiento y voluntaria advertencia de que ha sido propuesta como tal por la Iglesia. Tal es el último elemento determinante de la *herejía formal*, el factor de imperio voluntario del descreimiento, opuesto al voluntario asentimiento de fe. Ello implica alguna *contumacia* u obstinada adhesión al propio juicio.

Santo Tomás define siempre la herejía por esta pertinacia en el error, pues el hereje—según el mismo nombre—llega a ser tal por voluntaria y consciente *elección* (a.2 ad 3; q.5 a.3). En esto no hace sino seguir la doctrina de San Agustín y otros Padres, que caracterizaban al hereje por esa *contumacia*. Dichos textos han pasado al *Decreto* [3] y constituído norma en la Iglesia, que exige siempre *pertinacia* para imponer excomunión contra la herejía (D 435).

De ahí que, según parecer general de los teólogos, *toda ignorancia, aun gravemente culpable*, de que una verdad sea revelada y definida como tal por la Iglesia, excusa de la herejía formal. El que niega una verdad dogmática con esa ignorancia, será simple hereje material y

---

[2] BILLUART, *Tr. de fide* diss.5 a.3; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. in q.11 a.1 p.278.

[3] Pueden verse alegados en el a.2 *sed contra* et ad 2.3. Además, *Contra donatist.* l.4 c.16: «Istum nondum haereticum dico, nisi manifestatae sibi doctrinae catholicae fidei resistere maluerit».

culpable de un grave error. La misma *ignorancia afectada* o directa —en quien no quiere informarse si consta que una verdad es de fe— hace sólo un error culpable, no herejía. Se presume que tal sujeto en grave error se halla aún dispuesto a creer si de un modo claro, personal y sin posible evasiva, le fuera intimada por la Iglesia dicha verdad de fe. Con tal disposición, ya no rechaza la regla infalible de la Iglesia ni comete herejía.

Tampoco cometen herejía los que por miedo y otros motivos humanos niegan exteriormente la fe, conservándola en su adhesión interior. Así, los que en tiempo de persecución son obligados a apostatar, a profesar exteriormente errores, los que por razones económicas se han adherido exteriormente al protestantismo y lo defienden sin creerlo interiormente. Tales, sin embargo, son herejes presuntos en el fuero externo si *con audacia* siguen adscritos y defendiendo la herejía. Para volver a la Iglesia han de ser absueltos de excomunión en el fuero interno [4].

Por fin, la herejía supone negación de la fe por un *sujeto* que antes profesaba la religión católica. En esto se distingue de la infidelidad genérica, del judaísmo y paganismo. Para la herejía en sentido canónico se requiere un sujeto bautizado y que al llegar a la edad adulta profesó la fe católica.

DIVISIONES DE LA HEREJÍA.—Siendo la herejía una especie de infidelidad, las mil divisiones materiales de sectas heréticas que han aparecido en la Iglesia no pueden constituir especie distinta de pecado. La división concierne aquí a la primera distinción *análoga* y a variaciones accidentales que se distinguen en ella.

En razón de la culpabilidad, la herejía puede ser *material* o *formal*. La herejía material es el error involuntario en la fe, o al menos sin *pertinacia* ni conciencia clara de ello. Estos herejes materiales no rechazan formalmente la autoridad de Dios y la regla infalible de la Iglesia en torno a los dogmas negados, sino que por error invencible no juzgan que han de creerse ni que ha de aceptarse como necesaria la proposición infalible de la Iglesia católica. Ya dijimos que pueden darse *protestantes y cismáticos* que estén de buena fe y sólo por error invencible sostengan la herejía. Con tal herejía material puede ser en ellos compatible la fe divina—no católica—, apoyada en su propio motivo de la revelación [5].

La herejía formal es el error voluntario y pertinaz ya definido. En razón de su manifestación, la herejía puede ser sólo *interna*, la que no ha sido manifestada.

Si ha sido exteriorizada con palabras o signos, es externa, y ésta, a su vez, puede ser *oculta* o *pública*. *Oculta* la que a muy pocos ha sido comunicada. *Pública* si es conocida ya de muchos, sobre todo la herejía *notoria* de quien está inscrito en alguna secta herética. Este ya es, por lo mismo, público hereje.

Tales grados de manifestación tienen efectos *canónicos* diversos. La meramente interna basta para incurrir en el pecado de herejía.

---

[4] A. PEINADOR, *De virtutibus theologicis* n.99; VERMEERSCH, *Theol. Moral.* t.2 ed.3 n.46; NOLDIN, *De poenis ecclesiasticis* n.58 d.

[5] Cf. A. PEINADOR, o.c., n.98. Por lo tanto, se dan ambos casos de *herejía material*: la de los protestantes y otros públicos herejes, que creen por error invencible que la Iglesia católica no es la *verdadera Iglesia de Cristo*, y la de los católicos que niegan algunos dogmas porque ignoran invenciblemente que son revelados y han sido propuestos como tales por la Iglesia.

Pero sólo por la externa, aunque oculta, se contrae excomunión y otras penas dadas por la Iglesia. El hereje público y notorio incurre en todas esas penas, y de ordinario deberá ser reconciliado con previa abjuración y absolución en el foro externo por delegación del ordinario. Y, como antes observamos, la sola herejía externa sin la interna no constituye el pecado de herejía formal.

II. Malicia moral de la herejía (a.2)

El Angélico apenas ha tocado este punto, que es simple aplicación de la doctrina antes expresada para la infidelidad en común.

1.º *La herejía material no es de suyo pecado, aunque puede serlo accidentalmente.*

La negación de una verdad de fe no es, en efecto, voluntaria ni culpable. El que comete dicho error no rechaza la autoridad de Dios que revela ni la regla infalible de la Iglesia, pues está dispuesto a someterse a su juicio infalible cuando le fuere manifiesta la verdad.

Puede, no obstante, ser grave o levemente culpable a causa de la audacia en proferir temerarias afirmaciones, de la ignorancia o grave negligencia en conocer las materias de fe o aclarar las dudas más o menos graves que tuviera. En especial si a los protestantes de buena fe se les suscitan ya graves dudas sobre la verdad de la propia secta religiosa y nada hacen por aclarar tales obscuridades.

2.º *La herejía formal es siempre pecado grave e implica la pérdida o corrupción de toda la fe cristiana.*

Antes se ha visto la gravedad del pecado de herejía formal, el más grave entre las especies de infidelidad, porque supone una persona más obligada a creer, que ha estado en posesión de la luz y por desprecio, negligencia o soberbia la rechaza.

También se dijo antes (q.5 a.3) cómo la herejía formal lleva consigo la pérdida total de la fe divina. La autoridad divina y la regla suprema de la doctrina de la Iglesia testifican de igual e infalible modo todas las verdades de fe. El hereje que cree en unos dogmas y rechaza otros es que no se adhiere a este divino testimonio y regla infalible de la Iglesia, sino se apoya en su propia y libre opinión. Rechaza, pues, la verdad infalible de la revelación divina, con pérdida de toda la fe.

En consecuencia, sólo por mera fe humana cree en lo restante de los dogmas que admite. El depósito de la revelación es único e indivisible y está respaldado hasta en sus menores verdades por la garantía infalible de la palabra divina. El hombre no puede por propia opinión aceptar unas verdades y negar otras sin repulsa del testimonio divino y pérdida de la fe divina.

3.º *Las dudas en la fe positivas y deliberadamente admitidas y con pertinacia, es decir, respecto de verdades de que consta con certeza como dogmáticamente propuestas por la Iglesia, constituyen herejía formal.*

La tesis aquí expresada es también *teológicamente cierta*. La enseñan todos los teólogos, siguiendo el magisterio constante de la Iglesia. Ya en el *Decreto* de Graciano se expresaba esto en la frase: *Dubius in fide est haereticus*. Y en el Derecho canónico se afirma: «Si niega

pertinazmente alguna verdad de fe divina y católica o la pone en duda, es hereje» (cn.1325).

Es manifiesta *la oposición* a la fe de tal duda positiva. El que duda, v.gr., que Cristo está realmente presente en la eucaristía, sabiendo que la revelación y la Iglesia lo enseñan como dogma infalible, por ello mismo ya *juzga* que esta revelación divina y proposición de la Iglesia no son *ciertas* ni *infalibles*. Su duda, pues, contiene un error positivo *contrario* a este dogma de la firmeza infalible de la fe y de la autoridad divina, y, por lo mismo, contiene herejía.

De ella se distinguen, no obstante, otras formas de duda que no llevan consigo herejía:

a) La *duda sin pertinacia* en materias de fe, que supone al sujeto dispuesto a creer con firmeza cuando le conste claramente. Es sólo pecado de grave ignorancia o negligencia culpable.

b) La *duda negativa*, o suspensión del juicio por las dificultades que el creyente encuentra contra alguna verdad. Hay en ello sólo grave peligro de incidir en duda positiva herética si no se rechaza esa actitud expectante.

c) La *duda indeliberada*, vacilaciones que en el entendimiento se incrustan sin consentimiento de la voluntad. Puede ser meritoria si se rechaza con prontitud.

Por ello también vemos que puede haber católicos *con serias dudas* positivas y admitidas que no suponen aún *herejía formal* por defecto, sobre todo, de *pertinacia;* bien por grave ignorancia en no saber que ciertas verdades son dogmáticas, bien porque no saben, en su defecto de suficiente instrucción, que tales dudas comprometen la autoridad infalible de Dios y de su Iglesia, destruyendo la fe. Son heréticos materiales, porque estarían dispuestos a mantener su fe, rechazando tales dudas, si percibieran claramente su incompatibilidad *.

d) Una norma opuesta se aplica a las *dudas de los herejes materiales*. Pueden y deben admitir dudas serias, no contra la autoridad divina de la revelación o dogmas cristianos fundamentales, sino contra las verdades particulares que sostiene la propia secta. Deben, además, indagar seriamente en torno a ellas hasta esclarecer la verdad. No es la misma su situación que la del católico, pues no admiten la regla infalible de la Iglesia, sino su criterio privado, o libre examen. Si omiten aclarar la verdad, pecarán gravemente. Mas no incurren en herejía formal mientras no descubran que su secta es falsa y rehusen abandonarla.

4.º *Los errores contrarios a la fe mediata o indirectamente no constituyen herejía formal, sino pecados indirectos contra ella que no destruyen la fe divina.*

Se trata de todas aquellas verdades no expresamente definidas, sino pertenecientes al depósito de la fe, virtualmente reveladas o *en conexión* con los dogmas revelados y que han sido objeto del magisterio de la Iglesia sobre todo *por la condenación* de proposiciones contrarias con nota inferior a la herejía.

De ellas habla el Angélico con elocuente indicación en el artículo 2.º, llamándolas verdades pertenecientes *indirectamente* a la fe. Su respuesta, algo ambigua, dice que *sobre ellas puede darse herejía, como*

* H. D. MERKELBACH, *Quaestiones pastorales* t.6 c.2 n.16 (Lieja 1935) p.53.

puede darse la fe. Pero es cuando hayan sido definidas como de fe o reveladas por la Iglesia (ad 3). Es prueba inequívoca de que el Aquinate admite la *definibilidad* de las mismas—hechos dogmáticos, proposiciones *virtualmente reveladas*—como de fe divina, según hemos indicado en la cuestión primera.

Mientras tanto, ¿no es pecado alguno el error contrario o la negación de tales verdades? La doctrina cierta enseña que siempre hay pecado en la negación contumaz de las mismas—no en la simple ignorancia—y en la defensa, divulgación, etc., de los errores contrarios. Ya se ha probado esto al hablar de la obligatoriedad de prestar *un asentimiento religioso* aun interno—aunque inferior al de fe divina—a todas las enseñanzas del *magisterio auténtico* de la Iglesia y doctrinas teológicas ciertas.

Más discutido es qué *pecado* se comete con esos errores, puesto que no atentan a la fe divina. Muchos teólogos dijeron que es mero pecado de grave curiosidad, opuesto a la templanza [7]. Mas no se ve cómo se viene aquí a faltar a la templanza y cómo, siendo esa curiosidad intemperante materia leve, puede traer aquí pecado muchas veces grave.

Se debe sostener, según dice la expresión empleada por el Aquinate, que se trata de pecados *indirectamente* contrarios a la fe divina, por infracción de *obligaciones* que emanan *de un modo indirecto y consecuente* de la fe misma y no de alguna obligación de templanza. El tener fe, o ser cristiano, no sólo obliga a no poner actos contrarios que la destruyen, sino al ejercicio de esa virtud, a la confesión externa de la misma, a evitar todos los peligros de perderla y toda cooperación con la infidelidad, y asimismo a asentir a las derivaciones y consecuencias del magisterio infalible de la Iglesia, que se ejerce, sobre todo en el campo de censuras, con nota inferior a la herejía.

CALIFICACIONES O CENSURAS TEOLÓGICAS.—Para conocer el *grado de culpa* que el cristiano comete en defender o aun sólo prestar interior adhesión a los errores contrarios a estas verdades del magisterio inferiores a lo dogmático, interesa aquí enumerar las diversas calificaciones con que los teólogos censuran o valoran las doctrinas, y que señalan su grado de *certeza* y conexión con las verdades de fe. Los autores antiguos se referían casi sólo a la censura negativa, o de condenación eclesiástica con nota inferior a la herejía. Pero debe, ante todo, notarse la calificación positiva, que es equivalente y más usada entre los modernos, ya que se omitió en la cuestión primera.

Dichas censuras negativas provienen de la práctica de la Iglesia, que las ha usado *in actu exercito* en la condenación de los errores, y algunas veces ha empleado la enumeración conjunta de ellas. Así, en la condenación de los errores de Wiclef y Hus en el concilio de Constanza (D 661), de los errores de Bayo por Pío V (D 1080), o de los errores de Jansenio (D 1092-1096), etc. Son, pues, citadas como más fundadas las siguientes [8]:

---

[7] CURS. SALMANTIC., *Tr. de fide* disp.9 dub.4 n.64.

[8] SALMANTIC., l.c., dub.4 n.43-60; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* in q.9 a.1 p.280ss.; MERKELBACH, *Theol. Moral.* t.1 n.686; PRIMADOR, *De virtutibus theologicis* (Madrid 1950) n.113-114. Más prolija es aún la enumeración hecha por los que admiten la fe eclesiástica, como PP. S.I., *Sacrae Theol. Summa:* BAC (Madrid 1952-53) t.1.2.4 intr., y aún más complicada en t.1 n.905.

1.º Proposición de *fe divina y católica:* la que se contiene en la revelación y como de fe es propuesta por la Iglesia por juicio solemne, o por magisterio universal ordinario. La contraria, *herética.*

2.º Proposición de *fe divina y católica definida:* aquella verdad revelada y propuesta como tal por solemne juicio: concilio ecuménico o definición *ex cathedra.* Comprende una parte de las del grupo anterior. La contraria es *herejía.* Pero no son grados dentro de la herejía, sino unas y otras igualmente heréticas.

3.º Proposición *de fe divina,* o *cierta de fe:* verdad contenida en la revelación, pero aún no definida como tal. La contraria, *error en la fe.*

4.º *Proposición próxima a la fe:* la que, según consentimiento general de los teólogos, se contiene en la revelación y no ha sido definida como tal. La contraria, *próxima a la herejía.* En un grado algo inferior está la calificación, muy usada en los documentos pontificios antiguos, *haeresim sapiens.* Y en grado aún inferior, *suspecta de haeresi.* Son proposiciones que dan grave fundamento, o sospecha, para temer que hayan sido redactadas con intención herética. Sin embargo, la calificación de una doctrina como *herética* es en el orden objetivo y no implica *de suyo* que el autor que la haya expresado sea hereje.

En este o en el anterior apartado se ha de incluir la proposición calificada por autores modernos como *de fe eclesiástica*—definida infaliblemente, mas no como de fe—y su contraria, *error en la fe eclesiástica* (canonizaciones, beatificaciones de santos).

5.º *Doctrina católica:* la verdad que está enseñada en toda la Iglesia sobre todo por el magisterio auténtico del Romano Pontífice, como en encíclicas, etc., mas no propuesta infaliblemente como perteneciente a la revelación. La contraria, *errónea en doctrina católica.*

6.º *Teológicamente cierta:* la proposición enseñada como cierta por los teólogos como conclusión teológica, definible o necesariamente contenida en las verdades reveladas, o, según otros, en conexión necesaria con lo revelado. La contraria es *error teológico, o errónea.*

7.º *Común y cierta en teología,* o *communis et tuta:* la proposición enseñada por general sentir de los teólogos como bien fundada. La contraria es *temeraria,* o *falsa en teología.* En un grado semejante puede situarse la *doctrina tenenda;* de modo que su contraria sea *temeraria,* como es la emanada de las Congregaciones Romanas sin especial aprobación del pontífice.

8.º *Probable, más probable o probabilísima,* y sus contrarias: *igual, menos probable* o *improbable et non tuta:* calificaciones aún más matizadas, y muy usadas en teología moral.

En las condenaciones antiguas son frecuentes otras censuras, que, o bien refuerzan las anteriores, o se reducen a los grados principales ya anotados. Son por la enumeración de los Salmanticenses: *malsonante, capciosa, «piarum aurium offensiva», escandalosa, blasfema, cismática, sediciosa, injuriosa, no sana, presuntuosa, peligrosa,* etc. Las más se reducen al grado 7.º de doctrina *temeraria,* más bien por la forma de expresión que por el fondo o contenido. Otras reprueban doctrinas en materia espiritual que expresan algo indecente, indigno, injurioso y hasta blasfemo contra Dios, los santos o las cosas religiosas. En cuanto a los términos de «cismáticas y sediciosas», se refieren

a escritos que excitan a la rebelión o desobediencia y que no atañen tampoco a errores teóricos [9].

En cuanto a la gravedad de la culpa, se tiene por *grave pecado* adherirse o defender errores condenados al menos como doctrinas temerarias, o bien contradecir las verdades opuestas de equivalente calificación. Menor y venial pecado parece ser la negación de proposiciones ciertas o del asentimiento interno a declaraciones del Santo Oficio o Sagradas Congregaciones. Y nunca será sin pecado la actitud mental de quien, sin razones bien sólidas, sostiene doctrinas tenidas por inseguras, nada probables o *que no responden a claras normas y directrices de la Santa Sede.* Nunca va sin culpa el faltar contra la luz, si bien la cuantía del pecado dependerá del grado de temeridad y contumacia en defender doctrinas falsas y en el escándalo o daño producido.

III. Tolerancia de los herejes (a.3)

Santo Tomás proclama, ante todo, la no tolerancia y actitud de gran rigor contra los herejes.

1.º *Los herejes contumaces son convenientemente castigados con penas corporales y espirituales.*

Consta, añade el Angélico, por la gravedad de la culpa, que es la defección en la fe, «por la que merece el hombre no sólo la separación de la Iglesia por excomunión, sino ser privado, por la muerte, de la sociedad humana, como enemigo suyo». Con frecuencia, en efecto, los movimientos de la herejía eran sediciosos, y atentaban también a la paz y seguridad de la sociedad civil.

Pero la Iglesia, entonces y siempre, ha usado más bien de indulgencia, y no condenaba, sin más, a los herejes ya convictos sino cuando se comprobaba su contumacia y «no esperaba ya su conversión». Sólo entonces eran excomulgados y se procedía a relajarlos al brazo secular.

En la actualidad quedan sólo las penas directamente espirituales. Estas son principalmente:

1) *Excomunión latae sententiae*, reservada especialmente a la Santa Sede. Infamia de derecho e incapacidad de emitir sufragio en elecciones. Privación de beneficios (cn.2314).

2) *Deposición e irregularidad en los clérigos* (cn.985).

3) *Privación de sepultura eclesiástica* (cn.1240,1.º). Otras penas, como suspensión, a los sospechosos de herejía o que defienden otros errores (cn.2315.2317). Pero en las penas contra la herejía se incurre *ipso facto* y sin necesidad de imposición. Sólo afectan a la herejía interna y externa—al menos oculta para las primeras penas—, y, como las demás censuras, no recaen sobre los impúberes (cn.2230).

¿Eran entonces injustos los castigos corporales, hasta de pena de muerte, que la Iglesia antigua usaba? Justificadas por la potestad indirecta de la Iglesia sobre lo temporal en el plano teórico, su empleo práctico se adapta a las circunstancias temporales. No siendo posible extirpar la cizaña, será más oportuno tolerarla junto con la buena semilla, según el principio sentado por el Señor (Mt. 13,30). A él hace apelación el Aquinate (ad 3), expresando que entonces tiene valor el

[9] SALMANTIC., l.c., dub.4 n.52-60.

otro principio de excepción y de *la tolerancia* que propuso para los infieles en general (q.10 a.11):

2.º *Los infieles y heréticos y sus cultos, de suyo, no deben ser tolerados sino sólo excepcionalmente, para evitar mayores males o procurar un bien superior.*

El principio general de *no tolerancia*, tanto *doctrinal* como de los «ritos» o el culto *público* de los no católicos, que aquí proclama el Aquinate, es *doctrina católica*, y la Iglesia lo ha enseñado como teniendo valor *eterno* y para todos los tiempos. Baste recordar las condenaciones, tanto del liberalismo puramente religioso, o indiferentismo, como del liberalismo político-religioso o la libertad de cultos y demás libertades contrarias a la fe, por Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos* (D 1613-4) y *Singulari quadam* (D 1642), y por Pío IX, en la encíclica *Quanta cura*, en que las llama «libertades de perdición» (D 1690), y en el *Syllabus* (D 177-80). En esos documentos se declara también la verdad positiva de que el Estado tiene obligación de profesar una religión pública, y que se impone preceptivamente, por ley divina, la verdadera, o católica.

También vindicó siempre la Iglesia, respecto de los herejes, el derecho de compelirlos a la resipiscencia, o, de otro modo, castigarlos, declarando la legitimidad de las penas temporales que se los infligía, contra Hus (D 640), contra Lutero (D 773) y contra el liberalismo moderno en el *Syllabus* (D 1724).

En efecto, cualesquiera autoridades tienen el derecho y deber de corregir a los súbditos y forzarlos al cumplimiento de la ley aun con castigos. Parejamente, la Iglesia, que posee autoridad sobre toda la sociedad espiritual cristiana, tiene la misión y el poder de impedir los delitos contra la profesión de la fe y también castigarlos.

El principio de excepción, o de la tolerancia circunstancial, también lo enuncia ya el Angélico y era practicado por la Iglesia, si bien entonces en un área más reducida. Así, la Iglesia toleraba siempre a los judíos, a quienes defendía contra inicuas vejaciones. Con los herejes usaba de lenidad, y no los condenaba sino *post secundam correptionem*. Y, en general, tolera a todas las religiones y cultos, por la razón más poderosa de que no hay unidad católica en las naciones: «quando erat magna infidelium multitudo» (q.10 a.11). Tal es el motivo válido sobre todo en los tiempos actuales.

En el orden doctrinal, también ha enseñado León XIII esta norma de tolerancia respecto de la libertad de las religiones y confesiones «cuando *hay causas justas* y con una cierta moderación» [10]. Y es hermoso el argumento invocado por el Angélico: el gobierno humano debe imitar el régimen divino, del que es participación. Dios, en su providencia, permite los males en este mundo para sacar de ello bienes o evitar males mayores. Tal debe ser también la norma de tolerancia de la Iglesia y de los gobiernos católicos.

Estas causas justas no pueden ser otras que *la gran multitud de no católicos*, de que habla el Angélico, o la pérdida de la unidad religiosa. Y no pueden extenderse más allá del principio sentado. Si una mayor tolerancia y hasta la completa libertad de cultos religiosos trajera esos «mayores males» de desunión y pérdida de la fe en el pueblo, sin reportar bienes, los estados católicos tienen la grave obligación de impedir a todo trance tal ruptura de la unidad de la fe católica

[10] Enc. *Libertas:* D 1932. Cf. enc. *Immortale Dei:* D 1873-4.

restringiendo la libertad de otras religiones al mínimo, es decir, al simple terreno del culto privado.

Tal es la tesis católica. Modernos católicos liberales quieren ahora substituir la tesis por la *hipótesis*, afirmando que tal religión del Estado y unidad católica es un ideal especulativo, que en la práctica ya no es viable. Habrá de ser substituído, según Maritain, por un Estado laico y con libertad de cultos, que fuera sólo «vitalmente» católico. Aún está por probarse esa mayor vitalidad católica de los estados laicos. Y es falso que los derechos de Dios y obligaciones tan gravísimas que la doctrina católica impone a los gobernantes no puedan jamás llevarse a la práctica, quedando reducidos a letra muerta.

IV. Reconciliación de los herejes (a.4)

El principio de caridad enunciado por el Angélico es ilimitado:

La Iglesia siempre recibe a la reconciliación y penitencia a los heréticos que vuelven a convertirse.

Es una institución de salud que no puede menos de seguir el ejemplo del Señor, que siempre perdona. Otra cosa es que el *régimen penitencial* impuesto para esta reconciliación haya sido muy duro. Y el Angélico trata de justificarlo.

En la actualidad sólo se exige la *abjuración* de la herejía para el hereje notorio, y *la profesión de fe* para todos. Después se requiere simplemente la *absolución* de la excomunión, sea en el fuero externo por delegación del ordinario—ante dos testigos y con fórmula de abjuración previa señalada—, sea en el fuero sacramental. En este caso deberá hacerse constancia pública del hecho para los efectos del fuero externo, o al menos que pueda haber legítima presunción de ello [11].

En el caso de *bautismo dudoso* del hereje que se reconcilia, con esos requisitos se exige, además, el *bautismo* bajo condición, seguido de absolución sacramental. La acusación de los pecados y al menos acto de atrición se exige antes del bautismo.

Si el convertido ciertamente no ha sido bautizado, el bautismo solemne de adultos (cn.744-5) suple todos estos requisitos, pues que no se trataría de hereje, sino de infiel.

COMPLEMENTO: Los pecados indirectamente opuestos a la fe.

Si bien Santo Tomás no hace de ello cuestión expresa, es evidente que se cometen otros pecados por infracción de obligaciones que emanan de la fe divina—como antes indicamos—, y que pueden llamarse *indirectamente opuestos a la fe*. Una ligera referencia sobre el elenco de los mismos baste a nuestro caso:

1) *Pecados por omisión*, consistentes en la omisión de los preceptos afirmativos de actos de fe interior y de confesión de la fe, en las condiciones antes determinadas.

2) *Pecados por comisión*, en los que *por exceso* no se da sino alguna excesiva credulidad o superstición, faltas más bien contrarias a la religión.

[11] NOLDIN-SCHORNEGGER-HEINZEL, *De poenis ecclesiasticis* n.32-33. Hay también otras normas para la reconciliación de herejes moribundos; cf. LARRAGA-LUMBRERAS, *Epítome de Teol. moral* (Madrid 1953) n.161.

Pero sí se dan *por defecto* y en mil modos indirectos. Sólo indicamos las diversas series de ellos:

a) *Los pecados* que se cometen *al negar doctrinas no de fe enseñadas por la Iglesia o admitir errores censurados* por su magisterio con nota inferior a la herejía. Es lo que antes hemos explicado.

b) *Los pecados* que los católicos cometen *al inscribirse en sectas o movimientos doctrinales condenados,* asociaciones secretas o sociedades hostiles a la fe y a la Iglesia, como el comunismo, masonería, etc. La simple inscripción a algunas de ellas, como el comunismo, ya implica presunción de herejía o apostasía, y en todo caso se incurre en excomunión por pertenecer a cualesquiera de ellas (cn.684 2335).

c) *Los pecados* contra las leyes—sean de derecho divino o eclesiásticas—que *prohiben la comunicación con los no católicos* y la cooperación en sus obras. De ello también hemos hablado.

d) *Los pecados* que provienen de la *cooperación con la infidelidad o la herejía.* También otras numerosas formas de cooperación con las religiones falsas o sectas, máxime el comunismo, como son la construcción de sus templos y objetos de culto, la propaganda de sus ideas, concurso político, van prohibidas por las reglas de derecho divino emanadas de las exigencias mismas de la fe, que impone obligación de conservarla y prohibe exponerse a todos los peligros de perderla. Se aplican aquí las normas comunes de cooperación al mal.

e) Por fin, *los pecados que provienen de la lectura y divulgación de libros prohibidos,* sea por el derecho divino o la ley eclesiástica, porque atacan la fe y los fundamentos de la religión y moral. También en ello hay pecado indirecto contra la fe, por infracción de las obligaciones procedentes de la fe misma, que manda evitar los peligros contrarios a ella. De la determinación de estas leyes hablan los moralistas y canonistas en otros lugares.

CUESTION 11

(In quatuor articulos divisa)

De haeresi

De la herejía

Deinde considerandum est de haeresi (cf. q.10 introd.).

Circa quam quaeruntur quatuor.

Primo: utrum haeresis sit infidelitatis species.

Secundo: de materia eius circa quam est.

Tertio: utrum haeretici sint tolerandi.

Quarto: utrum revertentes sint recipiendi.

Ahora se ha de considerar la herejía. Sobre la cual se ponen cuatro artículos:

Primero: si la herejía es una especie de infidelidad.

Segundo: de la materia sobre que versa.

Tercero: si se han de tolerar los herejes.

Cuarto: si se ha de recibir a los que retornan de la herejía.

ARTICULO 1

Utrum haeresis sit infidelitatis species [a]

Si la herejía es una especie de infidelidad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit infidelitatis species.

1. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra (q.10 a.2) dictum est. Sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieronymus [1], et habetur in «Decretis», XXIV[a], q.3 [2]: «Haeresis graeco ab electione dicitur, quod scilicet cam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem»: electio autem est actus appetitivae virtutis, ut supra dictum est (1-2 q.15 a.1). Ergo haeresis non est infidelitatis species.

2. Praeterea, vitium praecipue accipit speciem a fine: unde Philosophus dicit, in V «Ethic.» [3], quod «ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moe-

Dificultades. Parece que la herejía no es una especie de infidelidad.

1. La infidelidad, como está dicho, afecta al entendimiento. En cambio, la herejía no parece que pertenezca al entendimiento, sino más bien a la potencia apetitiva, pues dice San Jerónimo y lo trae el "Decreto": "Herejía, vocablo griego, significa elección, como si cada uno eligiera la disciplina que creyera mejor." Ya queda dicho que la elección es acto del apetito. Luego la herejía no es una especie de infidelidad.

2. El vicio toma principalmente la especie del fin; por eso dice el Filósofo que "el que fornica para robar, es más ladrón que fornica-

---

[a] Supra q.10 a.5; infra q.94 a.1 ad 1; *Sent.* 4 d.13 q.2 a.1.

[1] *In Gal.* 1.3 super 5,19: ML 26,445.

[2] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 24 q.3 ca.27 *Haeresis.*

[3] C.12 n.4 (BK 1130a24): S.Th., lect.3.

dor". Mas el fin de la herejía es la utilidad temporal sobre todo el principado y la gloria que pertenecen a la soberbia o codicia. Así dice San Agustín: "Hereje es quien finge o sigue opiniones nuevas o falsas en gracia de un provecho temporal, máxime de gloria y principado". Por consiguiente, la herejía no es una especie de infidelidad, sino más bien de soberbia.

3. La infidelidad, que radica en el entendimiento, no parece que tenga nada que ver con la carne. Mas el Apóstol enumera la herejía entre las obras de la carne, pues dice: "Manifiestas son las obras de la carne: la fornicación, la inmundicia", y entre ellas añade más abajo: "las disensiones, las sectas", que son lo mismo que la herejía. Por lo tanto, ésta no es una especie de infidelidad.

Por otra parte, la falsedad se opone a la verdad. Mas si "hereje es el que finge o sigue opiniones nuevas o falsas"; contradice a la verdad, en que se apoya la fe; y así herejía se contiene bajo la infidelidad.

Respuesta. Como antes se ha dicho, el nombre de herejía significa elección; y la elección, según se dijo, es acto en torno a los medios, que presupone el fin. También se desprende de lo anterior que en los actos de fe la voluntad se adhiere a una verdad como a propio bien; por donde la que es verdad principal tiene razón de fin último, y las secundarias, de medios conducentes al fin. Y puesto que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que aquel en cuya aserción se cree es como lo principal y como fin en toda fe; y, en cambio, secundarias aquellas verdades a las que uno asiente creyendo a otro. En consecuencia, quien con rectitud profesa la fe cristiana, voluntariamente asiente a Cristo en lo que verdadechus». **Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis: dicit enim Augustinus, in libro «De util. cred.»** [1], **quod «haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur». Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.**

3. Praeterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis: dicit enim Apostolus, ad Gal. 5,19-20: «Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia»; et inter cetera postmodum subdit, «dissensiones, sectae», quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed «haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur (l.c. nt.4). Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est (arg.1), electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est (1-2 q.13 a.3), est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet (q.4 a.3; a.5 ad 1). Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi: quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in

[1] C.1: ML 42,65.

bis quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire: et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia, ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere: ut patet ex his quae supra (1-2 q.18 a.7) de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae proprie: et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad tertium dicendum quod, sicut haeresis dicitur ab «eligendo», ita secta a «sectando», sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.»[1]: et ideo haeresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causae: quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est (arg.2); vel

ramente pertenece a su doctrina. Y así, de dos maneras puede alguien desviarse de la rectitud de la fe cristiana: O porque no quiere adherirse a Cristo, y este tal tiene mala voluntad sobre el fin mismo. Esta es la especie de infidelidad de paganos y judíos. El otro modo es de quien intenta creer en Cristo, pero falla en la elección de los medios o verdades en que asentir a Cristo, porque no elige lo que en realidad ha enseñado Cristo, sino lo que le sugiere su pensamiento. Y así, la herejía es una especie de infidelidad, propia de aquellos que profesan la fe de Cristo, pero que corrompen sus dogmas.

Soluciones. 1. La elección pertenece a la infidelidad, como la voluntad a la fe, según acabamos de decir.

2. Los vicios se especifican por el fin próximo, pero toman el género y la causa del fin remoto; así, en el que fornica para robar, la especie de la fornicación viene del propio fin y objeto; pero del fin último proviene que tal acto derive del hurto y bajo él se contenga como efecto en su causa o como especie en el género, según consta por lo ya dicho al tratar de los actos humanos en común. De un modo semejante, el fin próximo de la herejía es adherirse a una falsa sentencia particular, de lo que se especifica. Mas en el fin remoto aparece su causa, sea ésta la soberbia ó la codicia.

3. Como el término "herejía" proviene de "elegir", así el de "secta" de "seguir", según San Isidoro. De ahí que sean lo mismo secta y herejía y que ambas se clasifiquen entre las obras de carne, no por razón del acto mismo de la infidelidad, sino por su causa, la cual es bien el apetito de un fin indebido, cuando nacen de la soberbia o de la codicia, como hemos dicho, bien cualquier fantasía o

[1] L.8 c.3: ML 82,296.

dor". Mas el fin de la herejía es la utilidad temporal sobre todo el principado y la gloria que pertenecen a la soberbia o codicia. Así dice San Agustín: "Hereje es quien finge o sigue opiniones nuevas o falsas en gracia de un provecho temporal, máxime de gloria y principado". Por consiguiente, la herejía no es una especie de infidelidad, sino más bien de soberbia.

3. La infidelidad, que radica en el entendimiento, no parece que tenga nada que ver con la carne. Mas el Apóstol enumera la herejía entre las obras de la carne, pues dice: "Manifiestas son las obras de la carne: la fornicación, la inmundicia", y entre ellas añade más abajo: "las disensiones, las sectas", que son lo mismo que la herejía. Por lo tanto, ésta no es una especie de infidelidad.

Por otra parte, la falsedad se opone a la verdad. Mas si "hereje es el que finge o sigue opiniones nuevas o falsas"; contradice a la verdad, en que se apoya la fe; y así herejía se contiene bajo la infidelidad.

Respuesta. Como antes se ha dicho, el nombre de herejía significa elección; y la elección, según se dijo, es acto en torno a los medios, que presupone el fin. También se desprende de lo anterior que en los actos de fe la voluntad se adhiere a una verdad como a propio bien; por donde la que es verdad principal tiene razón de fin último, y las secundarias, de medios conducentes al fin. Y puesto que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que aquel en cuya aserción se cree es como lo principal y como fin en toda fe; y, en cambio, secundarias aquellas verdades a las que uno asiente creyendo a otro. En consecuencia, quien con rectitud profesa la fe cristiana, voluntariamente asiente a Cristo en lo que verdaderchus». Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis: dicit enim Augustinus, in libro «De util. cred.» [4], quod «haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur». Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.

3. Praeterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis: dicit enim Apostolus, ad Gal. 5,19-20: «Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia»; et inter cetera postmodum subdit, «dissensiones, sectae», quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed «haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur (l.c. at.4). Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est (arg.1), electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est (1-2 q.13 a.3), est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet (q.4 a.3; a.5 ad 1). Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi: quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in

[4] C.1: ML 42,65.

his quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire: et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia, ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere: ut patet ex his quae supra (1-2 q.18 a.7) de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae: et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad tertium dicendum quod, sicut haeresis dicitur ab «eligendo», ita secta a «sectando», sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.»[1]; et ideo haeresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causae: quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est (arg.2); vel

ramente pertenece a su doctrina. Y así, de dos maneras puede alguien desviarse de la rectitud de la fe cristiana: O porque no quiere adherirse a Cristo, y este tal tiene mala voluntad sobre el fin mismo. Esta es la especie de infidelidad de paganos y judíos. El otro modo es de quien intenta creer en Cristo, pero falla en la elección de los medios o verdades en que asentir a Cristo, porque no elige lo que en realidad ha enseñado Cristo, sino lo que le sugiere su pensamiento. Y así, la herejía es una especie de infidelidad, propia de aquellos que profesan la fe de Cristo, pero que corrompen sus dogmas.

Soluciones. 1. La elección pertenece a la infidelidad, como la voluntad a la fe, según acabamos de decir.

2. Los vicios se especifican por el fin próximo, pero toman el género y la causa del fin remoto; así, en el que fornica para robar, la especie de la fornicación viene del propio fin y objeto; pero del fin último proviene que tal acto derive del hurto y bajo él se contenga como efecto en su causa o como especie en el género, según consta por lo ya dicho al tratar de los actos humanos en común. De un modo semejante, el fin próximo de la herejía es adherirse a una falsa sentencia particular, de lo que se especifica. Mas en el fin remoto aparece su causa, sea ésta la soberbia o la codicia.

3. Como el término "herejía" proviene de "elegir", así el de "secta" de "seguir", según San Isidoro. De ahí que sean lo mismo secta y herejía y que ambas se clasifiquen entre las obras de carne, no por razón del acto mismo de la infidelidad, sino por su causa, la cual es bien el apetito de un fin indebido, cuando nacen de la soberbia o de la codicia, como hemos dicho, bien cualquier fantasía o

[1] L.8 c.3: ML 82,296.

ilusión, que es principio de errores, conforme dice el Filósofo. Y la fantasía concierne a la carne, ya que su acto se realiza con órgano corpóreo.

etiam aliqua phantastica illusio, quae est errandi principium, ut etiam Philosophus dicit, in IV «Metaphys.» [4] Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus eius est cum organo corporali.

ARTICULO 2

Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei [a]

Si la herejía versa propiamente sobre las cosas de fe

Dificultades. Parece que la herejía no versa propiamente sobre las cosas de fe.

1. Si se dan herejías y sectas entre los cristianos, también las hubo en los judíos y fariseos, como San Isidoro dice. Ahora bien, sus disensiones no eran sobre cosas de fe. Luego la herejía no versa sobre las cosas de la fe como sobre materia propia.

2. Son materia de fe las cosas que se creen. Mas la herejía no tiene sólo por objeto las cosas o realidades, sino también las palabras y expresiones de la Sagrada Escritura; pues dice San Jerónimo que "quienquiera que entienda la Escritura de otro modo que reclama el sentido del Espíritu Santo, bajo el cual ha sido escrita, aunque no apostate de la Iglesia, puede llamársele hereje". Y en otro lugar: "De palabras desordenadamente proferidas brota la herejía." Por lo tanto, la herejía no se da propiamente en materia de fe.

3. Sobre las cosas de fe disienten a veces los mismos santos doctores, como San Agustín y San Jerónimo discutieron sobre la cesación de los preceptos legales, aunque sin llegar a la herejía. En consecuencia, no recae la herejía sobre materia de fe.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit proprie circa ea quae sunt fidei.

1. Sicut enim sunt haereses et sectae in Christianis, ita etiam fuerunt in Iudaeis et Pharisaeis: sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [1] Sed eorum dissensiones non erant circa ea quae sunt fidei. Ergo haeresis non est circa ea quae sunt fidei sicut circa proprium materiam.

2. Praeterea, materia fidei sunt res quae creduntur. Sed haeresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacrae Scripturae. Dicit enim Hieronymus [2] quod quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus Sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest»: et alibi dicit quod «ex verbis inordinate prolatis fit haeresis» [3]. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Praeterea, etiam circa ea quae ad fidem pertinent inveniuntur quandoque sacri Doctores dissentire: sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium [4]. Et tamen hoc est absque «prolatis fit haeresis» [5]. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

---

[a] *Sent.* 4 d.13 q.2 a.1 ad 5.6; *In I Cor.* 11 lect.4; *In Tit.* 3 lect.2.

[1] L.3 c.5 n.17 (BK 1010b1); S.TH., lect.14.
[2] L.8 c.4: ML 82,297.
[3] *In Gal.* 1.3 super 5,19. ML 26,443.
[4] *Glossa ordin.* super Osee 2,16.
[5] Cf. 1-2 q.103 a.4 ad 1.

Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Manichaeos [11]: «Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, sanaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt». Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quae opponuntur dogmatibus fidei, per quam «iustus vivit», ut dicitur Rom. 1,17. Ergo haeresis est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est (I q.32 a.4): uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

Ad primum ergo dicendum quod sicut haereses Iudaeorum et Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel Pharisaeam pertinentes, ita etiam Christianorum haereses sunt circa ea quae pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. Unde dicitur Ez. 13,6 de falsis prophetis quod «perseveraverunt confirmare sermonem», scilicet per falsas expositiones Scrip-

Por otra parte, dice San Agustín: "Son herejes los que en la Iglesia de Cristo opinan algo pravo y malsano y, siendo corregidos para que abracen lo sano y lo recto, resisten contumaces, no queriendo enmendar sus dogmas pestíferos y mortales, antes bien los defienden". Dogmas pestíferos y mortales son los que se oponen a los dogmas de fe, de la cual "el justo vive", como dice el Apóstol. Por consiguiente, la herejía tiene como materia propia las cosas que son de fe.

Respuesta. De la herejía se habla aquí en cuanto que entraña corrupción de la fe cristiana. Mas no tienden a corromperla las falsas opiniones en cosas que no son de fe, como problemas de geometría y demás, que son totalmente extrañas al campo de la fe, sino sólo las opiniones falsas sobre verdades referentes a la misma. Pero a la fe, como antes se dijo, puede pertenecer una verdad de dos maneras: directa y principalmente, como los artículos de la fe; e indirecta y secundariamente, como aquella consecuencia de la cual se sigue la negación de algún artículo. Sobre ambos extremos puede versar la herejía, lo mismo que la fe.

Soluciones. 1. Así como las herejías de los judíos y fariseos recaían sobre opiniones tocantes al judaísmo y a la secta farisea, así las herejías cristianas tienen por objeto lo que atañe a la fe de Cristo.

2. Se llama exponer la Sagrada Escritura de otra manera que lo que pide el Espíritu Santo cuando se fuerza y desvía su sentido o exposición, contrariando a lo que ha sido revelado por el Espíritu Santo. De ahí que Ezequiel diga de los falsos profetas que "se emperraron en consolidar el oráculo" con falsas exposiciones de la Escritura.—Del mismo

[11] *De Civ. Dei.* l.18 c.51: ML 41,613.

modo, si con palabras que se profieren se confiesa la fe, pues, como hemos dicho, la confesión es acto de fe, por el desordenado hablar en cosas de la fe se puede seguir su corrupción. Por eso dice el papa San León: "Porque los enemigos de la cruz de Cristo nos acechan en todo, en las palabras y aun en las sílabas, no les demos la más leve ocasión para que mientan diciendo que concordamos con el sentir nestoriano".

3. Como dice San Agustín y se recoge en el "Decreto", "si algunos defienden su sentencia, aunque falsa y perversa, sin pertinaz animosidad, buscando con cauta solicitud la verdad y apercibidos a corregirse, en modo alguno han de ser tenidos como herejes", porque no tienen elección que contradiga la doctrina de la Iglesia. De esta manera parecen haber disentido algunos doctores, bien sobre materias que no importan a la fe que sean de una manera o de otra, bien en cosas que atañen a la fe, pero que no han sido aún definidas por la Iglesia. Mas si, después de haber sido esas cosas definidas por la autoridad de la Iglesia universal, impugnara alguien con pertinacia tal ordenación, se tendría por hereje. Dicha autoridad reside principalmente en el Sumo Pontífice; pues se lee en el "Decreto": "Cuantas veces se ventila una cuestión de fe, creo que todos nuestros hermanos los obispos deben someterla a Pedro, a la autoridad de su nombre". Ni San Agustín, ni San Jerónimo, ni ninguno de los santos doctores ha defendido su sentencia en contra de esa autoridad. Por eso dice San Jerónimo: "Esta es la fe, Papa beatísimo, que hemos aprendido en la Iglesia católica: que, si hemos sustentado algo con menos pericia o menos cautela, deseamos sea enmendatur.—Similiter etiam per verba quae quis loquitur suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est (q.3 a.1). Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa, in quadam epistola «Ad Proterium Episcopum Alexandrinum» [12], dicit: «Quia inimici Christi crucis omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus qua nos Nestoriano sensui congruere mentiantur».

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit [13], et habetur in «Decretis», XXIV [a], q.3 cn.20: «Si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi»: quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui Doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice. Dicitur enim XXIV [a], q.1 cn.13: «Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere». Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum Doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus [14]: «Haec est fides, Papa Beatissime, quam in Catholica didicimus Ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fi-

[12] *Epist.* 139 c.2: ML 54,1076.
[13] *Epist.* 43 *Ad Glorium Eleusium* c.1: ML 33,160.
[14] Cf. PELAGIUS, *Libellus Fidei ad Innocentium*: ML 45,1718.

dem et sedem tenes. Si autem haec nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum sed haereticum, comprobabit».

do por ti, que posees la sede y la fe de Pedro. De suerte que, si por esta confesión nuestra es aprobada con la sentencia de tu apostolado, quien quisiera culparme de ella comprobará ser imperito y malévolo, no católico y aun hereje".

ARTICULO 3

Utrum haeretici sint tolerandi *

Si los herejes han de ser tolerados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haeretici sint tolerandi.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Tim. 2,24 sqq.: «Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis diaboli». Sed si haeretici non tolerantur, sed morti tradantur, aufertur eis facultas poenitendi. Ergo hoc videtur esse contra praeceptum Apostoli.

2. Praeterea, illud quod est necessarium in Ecclesia est tolerandum. Sed haereses sunt necessariae in Ecclesia: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,19: «Oportet haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis». Ergo videtur quod haeretici sint tolerandi.

3. Praeterea, Dominus mandavit, Mt. 13,30, servis suis ut zizania permitterent crescere usque ad messem, quae est finis saeculi, ut ibidem (v.39) exponitur. Sed per zizania significantur haeretici, secundum expositionem Sanctorum. Ergo haeretici sunt tolerandi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Tit. 3,10-11: «Haereticum hominem, post primam et secundam correptionem, devita, sciens quia subversus est qui eiusmodi est».

Dificultades. Parece que los herejes han de ser tolerados.

1. Dice el Apóstol: "Ha de ser manso el siervo de Dios, corrector modesto de quienes impugnan la verdad; que puede infundirles Dios arrepentimiento con que conozca la verdad y quiebren los lazos del diablo". Si, pues, no son tolerados los herejes, sino entregados a la muerte, se les quita el poder arrepentirse. Y entonces parece que se obra contra el mandato del Apóstol.

2. Lo que es necesario en la Iglesia debe tolerarse. Mas las herejías son necesarias en la Iglesia, pues afirma el Apóstol: "Conviene que haya herejías, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros". Luego parece que han de ser tolerados los herejes.

3. El señor mandó a sus siervos que dejaran crecer la cizaña hasta la siega, que ha de ser en el fin del mundo, como allí se expone. Mas por la cizaña se significan los herejes, según la exposición de los santos. Por lo tanto, han de tolerarse los herejes.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Después de una primera y segunda corrección, evita al hombre hereje, sabiendo que está pervertido".

* Supra q.10 a.8 ad 1; *Sent.* 4 d.13 q.2 a.3; *In Mt.* 13; *Quodl.* 10 q.7 a.1.

Respuesta. Acerca de los herejes deben considerarse dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos está el pecado, por el que no sólo merecieron ser separados de la Iglesia por la excomunión, sino aun ser excluídos del mundo por la muerte; pues mucho más grave es corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda, con que se sustenta la vida temporal. Y si tales falsificadores y otros malhechores justamente son entregados sin más a la muerte por los príncipes seglares, con más razón los herejes, al momento de ser convictos de herejía, podían no sólo ser excomulgados sino ser entregados a justa pena de muerte.

Por parte de la Iglesia, está la misericordia para la conversión de los que yerran. Por eso no condena luego, sino "después de una primera y segunda corrección", como enseña el Apóstol. Pero, si todavía alguno se mantiene pertinaz, la Iglesia, no esperando su conversión, lo separa de sí por sentencia de excomunión, mirando por la salud de los demás. Y aún pasa más adelante, relajándolo al juicio seglar para su exterminio del mundo por la muerte. A este propósito dice San Jerónimo y se lee en el "Decreto": "Han de ser remondadas las carnes podridas, y la oveja sarnosa separada del aprisco, no sea que arda toda la casa, se corrompa la masa, el cuerpo se pudra y el ganado se pierda. Arrio en Alejandría fué una chispa, mas, al no ser al instante sofocada, a todo el orbe propagó su llama".

Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda: unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi.

Ex parte autem Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed «post primam et secundam correctionem», ut Apostolus docet (Tit. 3,10). Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, cum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus [10], et habetur XXIV, q.3 cn.16: «Resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit: sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est».

Soluciones. 1. A dicha modestia compete corregir una y otra vez; mas, si alguien no quiere ya volver, debe tenérsele por pervertido, como consta por la autoridad aducida del Apóstol.

Ad primum ergo dicendum quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, iam pro subverso habetur: ut patet in auctoritate Apostoli inducta (Tit. 3,10).

2. La utilidad proveniente de las herejías es ajena a la intención de

Ad secundum dicendum quod utilitas quae ex haeresibus pro-

[10] *In Gal.* l.3 super 5,9: ML 26,430.

venit est praeter haereticorum intentionem: dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes, sicut Augustinus dicit [9]. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut habetur in «Decretis», XXIV[a], q.3, «aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut alt Apostolus» (I Cor. 5,5), «ut spiritus eius salvus fiat in die Domini».—Si tamen totaliter eradicentur per mortem haeretici, non est etiam contra mandatum Domini, quod est in eo casu intelligendum quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici: ut supra dictum est (q.10 a.8 ad 1) cum de infidelibus in communi ageretur.

los herejes. Esta utilidad se muestra al comprobarse, como dice el Apóstol, la constancia de los fieles y para que, sacudiendo la pereza, revolvamos con más solicitud las divinas Escrituras, como dice San Agustín. La intención de ellos es más bien la de corromper la fe, que es máximo daño. Por eso se ha de mirar más a su intento principal para ser excluidos que a lo que se halla fuera de su intención para soportarlos.

3. Como se lee en el "Decreto", "una cosa es la excomunión y otra la extirpación. Es excomulgado alguno para que su alma se salve en el día del Señor, como dice el Apóstol".—Si, por otra parte, son extirpados por la muerte los herejes, ello no va contra el mandamiento del Señor, el cual se ha de entender para el caso en que no se puede arrancar la cizaña sin arrancar el trigo, como antes se dijo, al tratar de los infieles en general.

ARTICULO 4

Utrum revertentes ab haeresi sint ab Ecclesia recipiendi?

Si los convertidos de la herejía han de ser recibidos por la Iglesia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi.

1. Dicitur enim Ier. 3,1 ex persona Domini: «Fornicata es cum amatoribus multis: tamen revertere ad me, dicit Dominus». Sed Ecclesiae iudicium est iudicium Dei: secundum illud Deut. 1,17: «Ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam: quia Dei iudicium est». Ergo si aliqui *fornicati fuerint* per infidelitatem, quae est spi-

Dificultades. Parece que los convertidos de la herejía han de ser siempre recibidos por la Iglesia.

1. Se dice en Jeremías en persona del Señor: "Has fornicado con muchos amadores; con todo, vuelve a mí, dice el Señor". Mas el juicio de la Iglesia es el juicio de Dios, pues se dice: "Daréis oído tanto a lo pequeño como a lo grande y no tendréis acepción de personas, porque es el juicio de Dios". Por lo tanto, quienes han fornicado por la infide-

[9] *Quodl.* 10 q.7 a.2.

[10] *De Gen. contra manich.* l.1 c.1: ML 34,173.

lidad, que es una espiritual fornicación, han de ser recibidos.

2. El Señor manda a Pedro que perdone al hermano pecador "no sólo siete veces, sino hasta setenta veces siete"; dando a entender, según exposición de San Jerónimo, que cuantas veces pecare uno, tantas se le ha de perdonar. Por lo tanto, cuantas veces uno pecare, cayendo en herejía, otras tantas ha de ser recibido en la Iglesia.

3. La herejía es una infidelidad. Como los demás infieles que quieren convertirse son recibidos por la Iglesia, también los herejes deben serlo.

Por otra parte, está la decretal que dice que "si alguno, después de abjurar el error, fuera sorprendido reincidiendo en la abjurada herejía, sea entregado al juicio secular". En consecuencia, no han de ser recibidos por la Iglesia.

Respuesta. La Iglesia, por institución del Señor, extiende su caridad a todos, no sólo a los amigos, sino a los enemigos y perseguidores, como se dice en San Mateo: "Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian". Corresponde a la caridad querer y obrar el bien del prójimo. Mas hay un doble bien. Uno espiritual, o la salvación del alma, al que atiende principalmente la caridad; tal bien se debe querer siempre a los otros por caridad. Y así, en cuanto a este aspecto, los herejes que vuelven, aunque sean relapsos, son admitidos a penitencia por la Iglesia, que de este modo les incorpora al camino de la salvación.

El otro bien al que atiende secundariamente la caridad es el bien temporal, como son la vida corporal, las posesiones temporales, la buena fama y la dignidad eclesiástica o seglar. Este bien no estamos obligados por caridad a quererlo para el prójimo sino en orden a su salvación

ritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Praeterea, Dominus, Mt. 18, 22, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat non solum septies, sed usque septuagies septies: per quod intelligitur, secundum expositionem Hieronymi [17], quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Praeterea, haeresis est quaedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia recipiuntur. Ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

Sed contra est quod Decretalis dicit [18], quod si aliqui, post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari iudicio sunt relinquendi. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

Respondeo dicendum quod Ecclesia, secundum Domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes: secundum illud Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos». Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum. Unum quidem spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit caritas: hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundario respicit caritas, scilicet bonum temporale: sicuti est vita corporalis, possessio mundana, bona fama, et dignitas ecclesiastica sive saecularis. Hoc enim non tenemur ex caritate aliis velle nisi in ordine ad salutem aeternam et eorum et aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis

[17] *In Mt.* l.3 super 18,22: ML 26,137.
[18] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.7 c.9 *Ad abolendam.*

existens in uno impediro possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius quod velimus eum illo carere: tum quia salus aeterna praeferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum praefertur bono unius. Si autem haeretici revertentes semper recipiorentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia, si relaborentur, alios inficerent; tum etiam quia, si sine poena evaderent, alii securius in haeresim relaberentur; dicitur enim Eccle. 8,11: «Ex eo quod non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala». Et ideo Ecclesia quidem primo revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita; et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere converti. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes: quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest. Praesumit autem eos non vere reverti qui, cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum

eterna. Por lo tanto, si un bien de estos que alguno posee puede impedir la eterna salvación de los otros, no hemos de quererlo para él por caridad; antes bien debemos querer que carezca de él, pues la salvación eterna se ha de preferir al bien temporal, y el bien de muchos al bien de uno. Según esto, si los herejes conversos siempre fueran recibidos de suerte que conservaran la vida y demás temporalidades, ello sería en perjuicio de la salud común; tanto por el peligro de corrupción, si reinciden, cuanto porque, si quedaran sin castigo, caerían otros con más confianza en la herejía, según dice el Eclesiástico: "Porque no se fulmina luego sentencia contra los malos, sin temor alguno los hijos de los hombres perpetran el mal". Por esto la Iglesia, a los que por vez primera abjuran la herejía, no sólo los recibe a penitencia, sino les conserva también la vida; y algunas veces, si se muestran de verdad convertidos, benévolamente los restituye a las dignidades eclesiásticas que antes tenían. Y esto por bien de la paz se ve haberse hecho con frecuencia. Pero si, una vez recibidos, recaen, parece ser ello señal de su inconstancia en la fe; y si vuelven, son recibidos a penitencia, mas no se libran de la sentencia de muerte.

Soluciones. 1. En el juicio de Dios siempre son recibidos los que vuelven, porque Dios es escrutador de corazones y conoce a quienes de verdad vuelven. Esto no lo puede imitar la Iglesia. Presume, en efecto, que no han vuelto de verdad los recibidos que de nuevo han recaído, y si no les niega el camino de la salvación, no les libra de la pena de muerte.

2. El Señor habla a Pedro del pecado cometido contra él, que siempre se ha de perdonar, de suerte que sea perdonado el hermano que vuelve. Pero no se entiende del pecado

contra Dios o contra el prójimo, el cual "no está a nuestro arbitrio perdonar", como dice San Jerónimo, sino que se establece para ello un modo legal mirando al honor de Dios y al provecho del prójimo.

vel in Deum commisso, quod «non est nostri arbitrii dimittere», ut Hieronymus [1] dicit; sed in hoc est lege modus status, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

3. Los demás infieles que nunca han recibido la fe, al convertirse a ella todavía no han dado señal de inconstancia en la fe, como los herejes relapsos. Por eso no vale para ellos la misma razón.

Ad tertium dicendum quod alii infideles, qui nunquam fidem receperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut haeretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

[1] *Glossa ordin.* super Mt.18,15.

LA APOSTASIA

Es considerado entre las formas de infidelidad este pecado de apostasía, aunque sólo accidentalmente difiere de la herejía, por ser el pecado contra la fe, cuantitativamente y en el orden objetivo, más grave.

Analiza Santo Tomás, en la breve cuestión, la noción de apostasía (a.1) y el problema práctico del dominio del apóstata sobre súbditos católicos (a.2).

1. *Concepto de apostasía* (a.1)

Tres acepciones teológicas se incluyen en este término, cuya clara etimología, del griego ἀπο-στασία, significa «retroceso», «defección» o «abandono», que, en el plano teológico, se entiende respecto de Dios. Esta defección o separación—añade el Angélico—se entiende respecto de los tres modos como el hombre puede estar unido a Dios: a) *Apostasía* del orden clerical, cuando el clérigo abandona las órdenes mayores y se pasa al estado laico. b) *Apostasía de la religión*, o abandono de la vida religiosa que se ha profesado. c) *Apostasía de la fe*, que implica el alejamiento y abandono *total* de Dios. El hombre abandona a Dios por todo grave pecado, pero el abandono completo y *por antonomasia* se tiene en el que se aleja de la fe y la pierde por completo.

Por esto se define esta apostasía: *Total defección o voluntario abandono de la fe cristiana en quien la había voluntariamente aceptado.* Como en la herejía, se trata de un *error voluntario y pertinaz* respecto de la fe, pero un error total, que implica el rechazar toda la revelación, la negación global de toda la verdad cristiana. El herético retiene *el nombre de* cristiano, pero el apóstata ya no. Y esto lo hace no por mera indiferencia para con las prácticas cristianas, sino por disentimiento positivo y consciente, porque *rechaza* de plano toda la fe.

Todo ello se entiende en un *sujeto* que *fué cristiano*, bautizado y habiendo profesado su fe cristiana.

La apostasía no señala ninguna nueva especie de infidelidad, sino designa sólo la llegada a la infidelidad como término en general del abandono o defección de la fe. Su naturaleza se valora por ser repulsa de la fe en un sujeto cristiano, en todo lo cual *conviene con la herejía.* Por eso se incluye en el pecado de herejía, de la que se distingue sólo accidentalmente, *ut circumstantia aggravans* (a.1 ad 3), porque se rechaza no un dogma, sino toda la fe revelada. No importa el término accidental al cual se llegue, sea a la incredulidad completa, al materialismo o racionalismo. Además, la idea de apostasía es genérica, aunque comúnmente se refiera a los apóstatas del catolicismo.

Por lo mismo, el pecado de apostasía sigue en todo las mismas reglas morales y canónicas que la herejía respecto de la malicia del

pecado, las penas en que incurre el apóstata y los medios de reconciliación y vuelta a la fe. Así, la doctrina del artículo 2 es un caso particular de lo expuesto antes, de que por infidelidad o apostasía de la fe no se pierden, sin más, los derechos naturales y autoridad que los apóstatas puedan tener sobre los católicos. A ello puede llegarse sólo por sentencia, en virtud de la potestad indirecta de la Iglesia sobre lo temporal.

II. Pérdida inculpable de la fe

En cambio, hay otro problema actual siempre y acuciante, que se han puesto, sobre todo, los teólogos modernos en torno a la herejía y apostasía. ¿Puede llegar un católico a la pérdida inculpable de la fe? ¿Son posibles la herejía o apostasía materiales, de tal manera que se den ateos o apóstatas de la fe católica de buena fe, como existen infieles materiales? Los fenómenos de seducción y apostasía de las masas son tan frecuentes en el mundo moderno, que hacen pensar, dada la influencia de las falsas ideas y prejuicios anticatólicos que flotan en ciertos ambientes, si esas masas estarán en plena buena fe y sin culpa alguna al abandonar el catolicismo. Sin entrar para nada en el problema sociológico o psicológico, resumimos en breve indicación la solución teológica del mismo. La discusión parte de la declaración del concilio Vaticano:

1.º *«Aquellos que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia, no pueden tener ninguna causa justa de mudar su fe o ponerla en duda».*

Así se declara en el Vaticano (D 1794), y en seguida, canon 6 (D 1815), se define lo mismo en cuanto al segundo extremo: que «no tienen causa ninguna de poner en duda su fe, suspendiendo el asentimiento hasta llegar a la demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe». Se define esta doctrina contra los hermesianos, quienes propugnaban dicha duda metódica, según hemos visto.

La definición recae indirectamente sobre *los motivos objetivos* de poner en duda la fe, ya que un párrafo antes enumera el concilio «los motivos irrefragables» de credibilidad que se encuentran en la Iglesia católica.

Pero también se enseña *indirectamente* en ella que el católico no tiene *causas subjetivas* razonables de dudar, pues que su condición es muy distinta de la de los infieles. Estos son invitados a investigar «los signos ciertos» de la divina revelación, y pueden dudar mientras no los conozcan con alguna certeza. Mas los católicos ya los han reconocido como ciertos, y éstos nunca dejan de ser verdaderos. No es la misma la condición del que no vió y sigue dudando que la del que ya vió una vez y no puede volverse atrás.

A pesar de eso, los teólogos discutieron *sobre el sentido* de esta definición del Vaticano. Y muy pronto autores como Granderath y Vacant sostuvieron que el concilio se refiere sólo a las *causas objetivas*. Mas éstas no siempre llevan toda su eficacia convincente a los espíritus mal dispuestos, por lo que puede haber *causas subjetivas de pérdida inculpable* de la fe. Por falsas persuasiones, un católico mal instruído puede llegar a la *convicción subjetiva* de que es falsa la pretensión de la Iglesia católica de poseer sola la verdad. Convicción

fundada en ignorancia invencible, que, por lo tanto, sólo le llevan a la herejía o apostasía inculpables [1].

Tal opinión no parece atentar directamente a lo definido en el concilio, pues así lo declaraban también teólogos que a él asistieron [2]. Mas dicha tesis es insostenible, y el sentir general de los teólogos afirma contra ella:

2.º *El católico no puede abandonar la fe inculpablemente, sino que es culpable toda pérdida de la misma.*

Múltiples razones avalan esta aserción: *a)* Que la interpretación anterior no refleja todo el sentido de la declaración conciliar, que dice: *nullam causam habere possunt*..., por lo que incluye también las causas subjetivas. *b)* La Iglesia siempre impuso penas a los heréticos, y toda pena supone culpa. Y es de creer que todos pasarían a sus falsas creencias por sinceras y fuertes persuasiones subjetivas. No sólo en la época actual, sino en todo tiempo, ha sido fácil engañar a incautos e ignorantes, más aun a los dispuestos de antemano a dejarse engañar. *c)* Y, sobre todo, que el concilio apela antes a la gracia divina, que con su luz esclarece, confirma y certifica la verdad y credibilidad de la revelación, pues «Dios no nos abandona si antes no le abandonamos» (D 804 1794). Con tal luz sobrenatural pueden impedirse las causas subjetivas que ofusquen y obscurezcan los motivos objetivos de creer.

Por eso afirman estos teólogos que, aunque exista la posibilidad *psicológica* de este engaño inculpable, dada la facilidad del hombre para dejarse persuadir por cualquier error, pero, desde el punto de vista teológico, esto no cabe, porque la gracia y la fe ayudarán, si no falta la oración y los medios que está *obligado* a poner el creyente para evitar los peligros contra la fe. Y, en consecuencia, todo el que ha perdido la fe al parecer sinceramente convencido por falsas persuasiones, es gravemente *culpable*, al menos *en causa remota*. Ese tal habrá pecado contra la fe *indirectamente*, por descuidar su deber de adquirir suficiente instrucción religiosa o evitar todos los peligros contra la fe con lecturas, comunicación con infieles, etc.

Aquí se detienen los más de los teólogos. Pero queda una incongruencia por resolver. Tendríamos entonces que el sujeto en cuestión habría perdido la fe—con su falsa persuasión actualmente invencible ha podido llegar a la herejía, apostasía y hasta pleno ateísmo—por sola grave negligencia y error culpable en causa, sin pecado directo contra la fe. Pero el concilio de Trento enseña que «la fe se pierde por el pecado de infidelidad» (D 808), afirmación que en el contexto

---

[1] A. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile Vatican* t.2 (París 1895) p.165-178; T. Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti concilii Vaticani* (Friburgi 1892) p.617o.

[2] *Cf. Coll. Lacensis:* ActaConc t.7 col.534-5; sobre ello informan ampliamente Harent, *Foi:* DTC 6,196-7.2008s.; P. Hurth, *De inculpabili defectione a fide:* Gregor 7 (1926) p.13-27.202-224; G. Puntener, *Das vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken:* DvThomFrib 7 (1929) p.414-445; A. Stolz, *Was definiert das vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel?:* Theol. Quartalschrift 111 (1930) p.519-550; G. Baroni, *È possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrine dei teologi dei secoli XVII-XVIII* (Romae 1938); G. B. Guzzetti, *La perdita della fede nei cattolici* (Varese 1940).

[3] H. Lennerz, *De virtutibus theologicis* (Romae 1947) n.378-405; Harent, art.cit.; H. Lange, *Alois von Schmid und die vatikanische Lehre von Glaubensabfall:* Schol 2 (1927) p.343-379; J. A. Aldama, *De virtutibus infusis:* BAC, t.1 n.181; R. Aubert, *Le problème de l'acte de la foi* c.4 p.201ss.; Zalba, *Theol. Mor.* t.1 n.802; R. Lombardi, *La salvación de los que no tienen fe* (Barcelona 1951) p.411-435.

parece ser exclusiva: «por los otros pecados se pierde la gracia, no la fe». Entonces ese descreído y pasado lo mismo al protestantismo que al puro ateísmo comunista, ¿sería sólo apóstata material, sin haber perdido el don divino de la fe? Así parecen admitir algunos [4], pero esto parece extraño. De ahí nuestra última afirmación:

3.º *El católico informado en la fe bajo el magisterio de la Iglesia no puede perder su fe sin pecado de formal herejía.*

Así, pues, no es posible que alguien rechace a sabiendas, *ex electione*, algunos dogmas, y con ellos el testimonio infalible de la Iglesia, advirtiendo que se opone a su divino magisterio, y seguir con la fe habitual, porque ése es justamente el pecado de formal herejía, que es físicamente incompatible con el acto y el hábito de la fe. El pecado primero sería de negligencia o error culpable, pero terminó con ese de positiva incredulidad. Alguna vez le habrán venido las primeras dudas positivas en ese proceso lento de falsas persuasiones, que tenía el deber y el poder de rechazar con la ayuda de la gracia, y que, al consentir en ellas, cometió pecado de formal herejía. Después... la gracia abandona y sigue ese estado de error invencible [5].

No está en el mismo caso el protestante bautizado que después cree por los motivos divinos propuestos dentro de la secta y no pierde la fe. Ese tal nunca recibió la fe en la Iglesia católica. Y de igual suerte, el pagano material que recibió la fe implícita sin los motivos de la revelación explícita.

Casos distintos serán los de católicos indiferentes que durante muchos años no creen—negativamente—, sin negar abiertamente la fe. O imbuídos en errores liberales, herejías materiales, etc., que por mucho tiempo los hacen compatibles con su fe hasta que no se les aclare plenamente su incompatibilidad. Mientras tanto serán del tipo de *errans*—herejes materiales—de que hablaba el Angélico. En este plano sí que los repliegues obscuros de la conciencia humana son insondables, y caben muchos hombres con errores culpables, mas no con herejía formal.

---

[4] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* in q.11 a.2 p.281ss.; A. PEINADOR, *De virtutibus theologicis* n.96, pero sólo para los católicos que no han sido debidamente instruídos en la Iglesia.

[5] Así también A. PEINADOR, *De virt. theologicis* n.96 B, aunque sólo para el aspecto práctico de los católicos debidamente instruídos en la Iglesia, y citando en su favor a PESCH, LAHOUSSE, VERMERSCH, TANQUEREY.

CUESTION 12

(In duos articulos divisa)

—De apostasia

De la apostasía

Deinde considerandum est de apostasia (cf. q.10 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

Secundo: utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

A continuación se ha de tratar de la apostasía. Sobre la cual se inquieren dos cosas:

Primera: si la apostasía pertenece a la infidelidad.

Segunda: si los súbditos quedan absueltos del dominio de sus señores por apostasía de éstos.

ARTICULO 1

Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem

Si la apostasía pertenece a la infidelidad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem.

1. Illud enim quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. 10,14: «Initium superbiae hominis apostatare a Deo»; et postea subditur (v.15): «Initium omnis peccati superbia». Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Praeterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate: dicitur enim Prov. 6,12 sqq.: «Homo apostata vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore iurgia seminat». Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata repu-

Dificultades. Parece que la apostasía no pertenece a la infidelidad.

1. Lo que es principio de todo pecado no parece que pertenezca a la infidelidad, ya que hay muchos pecados sin infidelidad. Mas la apostasía parece ser principio de todo pecado, pues se lee: "Principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios"; añadiéndose a continuación: "Principio de todo pecado es la soberbia". Luego la apostasía no pertenece a la infidelidad.

2. La infidelidad está en el entendimiento. Mas la apostasía parece residir en la obra exterior, en la palabra y aun también en la interior voluntad, ya que se dice: "Hombre apóstata, varón inútil, anda en boca mentirosa, guiña el ojo, refriega los pies, habla con los dedos; tiene el corazón lleno de maldad y siembra siempre discordias". Asimismo, si alguien ahora se circuncidara o adorare el sepulcro de Mahoma, se le

tendría por apóstata. En consecuencia, la apostasía no pertenece directamente a la infidelidad.

3. La herejía, que pertenece a la infidelidad, es una de sus especies determinadas. Si, pues, la apostasía atañera a la infidelidad, sería también una de sus especies determinadas, lo que no parece cierto por lo dicho anteriormente. Por consiguiente, no pertenece a la infidelidad.

Por otra parte, se lee en San Juan: "Muchos de sus discípulos se retiraron", es decir, apostataron; de los cuales más arriba había dicho el Señor: "Algunos de vosotros no creen". En consecuencia, la apostasía pertenece a la infidelidad.

Respuesta. La apostasía entraña un cierto retroceso de Dios, que se opera según los diferentes modos con que el hombre se une a El. Primeramente se une el hombre a Dios por la fe; segundo, por la debida y rendida voluntad en obedecer sus mandamientos; tercero, por obras especiales de supererogación, como son las de religión, el estado clerical o las órdenes sagradas. Eliminado algo posterior, permanece lo primero, aunque no a la inversa. Acontece, pues, que uno apostate de Dios dejando la religión que ha profesado o la orden que recibió; tal se llama apostasía de la religión o del orden sagrado. También puede uno apostatar de Dios oponiéndose con la mente a los divinos mandatos. Con estas dos apostasías, todavía puede el hombre permanecer unido a Dios por la fe; mas, si abandona la fe, ya del todo se retira o retrocede de El. De ahí que la apostasía en sentido absoluto y principal es la de quien abandonó la fe, y se llama apostasía de perfidia. De este modo, la apostasía propiamente dicha pertenece a la infidelidad.

Soluciones. 1. La objeción parte del segundo modo de apostasía, que

taretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Praeterea, haeresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quaedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequerotur quod esset quaedam determinata species infidelitatis. Quod non videtur, secundum praedicta (q.10 a.5). Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est quod dicitur Io. 6,67: «Multi ex discipulis eius abierunt retro», quod est apostatare, de quibus supra (v.65) dixerat Dominus: «Sunt quidam ex vobis qui non credunt». Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Respondeo dicendum quod apostasia importat *retrocessionem* quandam a Deo. Quae quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem; secundo, per debitam et subiectam voluntatem ad obediendum praeceptis eius; tertio, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem et clericaturam vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit: et hoc dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quae vocatur apostasia perfidiae. Et per hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de secunda

apostasia, quae importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quae invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta: nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quaedam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta, etsi possit intelligi de omni apostasia, verissime tamen convenit in apostasia a fide. Quia enim fides est «primum fundamentum sperandarum rerum», et «sine fide impossibile est placere Deo» (Hebr. 11,1.6); sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem aeternam; et propter hoc primo dicitur, «Homo apostata vir inutilis». Fides etiam est vita animae: secundum illud Rom. 1,17: «Iustus ex fide vivit». Sicut ergo, sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita, sublata vita iustitiae, quae est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo, in oculis; tertio, in instrumentis motus; quarto, in voluntate, quae ad malum tendit. Et ex his sequitur quod turpia seminet, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum quod species alicuius qualitatis vel formae non diversificatur per hoc quod est terminus motus a quo vel ad quem: sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem: se-

implica la voluntad rebelde a los preceptos de Dios y se da en todo pecado mortal.

2. No sólo pertenece a la fe la pía credulidad del corazón, sino también la protestación de la fe interior con palabras y obras exteriores, ya que la confesión es acto de la fe. De esta manera, ciertas palabras y obras externas pertenecen a la infidelidad, en cuanto son señales suyas, al modo como se llaman sanos los signos de salud. La autoridad aducida, aunque se pueda entender de toda apostasía, con toda verdad conviene a la apostasía de la fe. Puesto que la fe es "fundamento primero de las cosas esperadas" y "sin la fe no es posible agradar a Dios", perdida ella, de nada dispone el hombre que lo sea útil para la salud eterna. Por eso se dice en los Proverbios: "Hombre apóstata, varón inútil". También la fe es la vida del alma, conforme al texto del Apóstol: "El justo vive de la fe". Y así, de igual suerte que, quitada la vida corporal, todos los miembros y partes del hombre pierden su disposición debida, muerta la vida de justicia, que es por la fe, aparece el desorden en todos los miembros: en primer lugar, en la boca, que grandemente manifiesta el corazón; después, en los ojos y en los medios del movimiento; y por último, en la voluntad, que tiende al mal. De ello se sigue que el apóstata "siembre la discordia", intentando separar a los otros de la fe, como él se separó.

3. Las especies de una cualidad o de una forma no toman su diversidad por aquellas realidades que son principio o término del movimiento, sino más bien se especifican los términos formales de los movimientos. La apostasía se refiere a la infidelidad como término final del movimiento que abandona la fe. Por eso no implica determinada especie de infidelidad, sino su circunstancia agravante, según se expresa en San Pe-

dro: "Mejor les fuera no haber conocido la verdad que alejarse después de conocida".

cundum illud II Petr. 2,21: «Melius erat eis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire».

ARTICULO 2

Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur

Si por la apostasía de la fe pierde el príncipe su dominio sobre los súbditos de modo que éstos no estén obligados a obedecerle

Dificultades. Parece que por la apostasía de la fe no pierde el príncipe el dominio sobre los súbditos, de modo que éstos no estén obligados a obedecerle.

1. Dice San Ambrosio que "el emperador Juliano, aunque era apóstata, tuvo bajo su mando a soldados cristianos, los cuales cuando les arengaba: 'Saltad al campo en defensa de la república', le obedecían". Luego por la apostasía del príncipe no quedan los súbditos libres de su dominio.

2. El apóstata de la fe es infiel. Pero hubo santos varones que fielmente sirvieron a señores infieles, como José a Faraón, Daniel a Nabucodonosor y Mardoqueo a Asuero. Por lo tanto, no pueden dejar los súbditos la obediencia al príncipe por su apostasía en la fe.

3. Como la apostasía de la fe aleja de Dios, también cualquier otro pecado. Si, pues, por la apostasía de la fe perdieran los príncipes el derecho de imperar sobre los súbditos fieles, por igual motivo lo perderían también por otros pecados, lo cual es falso. En consecuencia, por la apostasía de la fe no se ha de negar obediencia a los príncipes.

Por otra parte, dice Gregorio VII: "Nos, siguiendo los estatutos de los

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire.

1. Dicit enim Ambrosius[1] quod «Iulianus Imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat: «Producite aciem pro defensione reipublicae», obediebant ei». Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab eius dominio.

2. Praeterea, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse: sicut Ioseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochaeus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

3. Praeterea, sicut per apostasiam a fide recedítur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter alia peccata hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit[2]: «Nos, sanctorum prae-

[1] Cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 cn.94 *Iulianus*; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* p.124,3: ML 37,1654.

[2] GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 15 q.6 cn.4 *Nos sanctorum*; *Synodum Romanam IV* anno 1078.

decessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate, aut sacramento sunt constricti Apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne sibi fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant». Sed apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici: ut dicit Decretalis «Ad abolendam» [1]. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

santos predecesores, absolvemos con autoridad apostólica del juramento a quienes están sometidos a excomunión por fidelidad o juramento y les prohibimos por todos los modos les guarden fidelidad hasta que vengan a debida satisfacción". Mas los apóstatas de la fe son excomulgados como los herejes, al tenor de la decretal. Por consiguiente, no se ha de obedecer a los príncipes que apostatan de la fe.

Respondeo dicendum quod, sicut supra q.10 a.10) dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominii amittere, sicut et quandoque propter alias culpas. At Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt: secundum illud Apostoli, I ad Cor. 5,12: «Quid mihi de his qui foris sunt iudicare»? Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint: hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est (a.1 arg.2), «homo apostata suo corde machinatur malum et iurgia seminat», intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur.

Respuesta. Hemos dicho arriba que la infidelidad de suyo no se opone al dominio, ya que ésto está introducido por derecho de gentes, que es derecho humano, y la distinción entre fieles e infieles es de derecho divino, que no rescinde el humano. Sin embargo, quien comete pecado de infidelidad puede por sentencia perder el derecho de dominio, lo mismo que a veces por otras culpas. La Iglesia no puede castigar la infidelidad en aquellos que nunca recibieron la fe, como dice el Apóstol: "¿Quién me mete a mí a juzgar a los que están fuera?"; puede, empero, castigarla judicialmente en quienes la abrazaron. Y justamente son penados con no poder ejercer dominio sobre los súbditos fieles; de lo contrario podría seguirse gran peligro y daño en la fe, porque, como hemos dicho, "el hombre apóstata maquina el mal en su pravo corazón y siembra discordias", tratando de separar a los hombres de la fe. De ahí que desde el momento en que uno ha sido por sentencia judicial excomulgado por apostasía en la fe, quedan sus súbditos libres de su dominio y del juramento de fidelidad.

Ad primum ergo dicendum quod illa tempore Ecclesia, in sui novitate, nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi. Et ideo toleravit fideles Iuliano Apostatae obedire in his

Soluciones. 1. En aquel tiempo, la Iglesia, en su novedad, no tenía poder para coaccionar a los príncipes terrenos; y así toleró que obedecieran los fieles a Juliano el Após-

[1] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.7 c.9 *Ad abolendam.*

tata en cosas no contrarias a la fe, para evitar mayor peligro en ella.

2. La objeción se refiere a los otros infieles que nunca han profesado la fe, como se ha dicho.

3. Hemos visto que la apostasía de la fe separa totalmente al hombre de Dios, lo que no acontece con los demás pecados.

quae non erant contra fidem, ut maius fidei periculum vitaretur.

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de aliis infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est (a.1): quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

LA BLASFEMIA

Siguiendo la lógica sistematización de los pecados contrarios a los distintos actos de la fe, el Aquinate encuentra el de *blasfemia* como opuesto al acto exterior de confesión de la misma. Así inicia en la teología el estudio directo de este pecado, del cual en las obras suyas anteriores no se encuentra precedente, ni menos la consideración del mismo como opuesto a la fe. Sólo se encuentra en ellas indicaciones aisladas sobre el pecado de blasfemia, y en las *Sentencias*, una amplia exposición del segundo precepto del decálogo, pero restringido a la materia del juramento y perjurio (*Sent.* 3 d.39).

El Angélico divide el tema en dos cuestiones: *de la blasfemia como tal* (q.13) y del pecado especial de blasfemia, que es el de *blasfemia contra el Espíritu Santo* (q.14). Y se remite, como a fuente principal, a los textos bíblicos, que con tal abundancia han hablado de este pecado.

En esta primera cuestión trata, lógicamente, de la naturaleza, o especie, de la blasfemia (a.1), de su malicia moral como pecado grave (a.2) y máximo (a.3), recordando el sujeto más propio de este pecado, que son los condenados (a.4).

I. Concepto y divisiones de la blasfemia (a.1)

El *nombre* de blasfemia, que es plenamente helénico, y de uso también entre los clásicos, viene de βλάπτω = lesiono, daño, y φήμη = la fama, y significa «palabra que daña la fama», o simplemente cualquier «difamación o maldición contra otro». Es el significado que tiene en los clásicos y a veces en la misma Escritura, como en 1 Cor. 4,13: *Somos blasfemados*—difamados—*y consolamos*. Sin embargo, en su significación original tenía sentido religioso de «pronunciar palabras de mal augurio, que no deben decirse en los sacrificios», de acuerdo con la acepción primitiva de «fémes», equivalente a «augurio», o «vaticinio».

En la acepción teológica, en que casi siempre lo emplea la Sagrada Escritura, se refiere a palabras injuriosas contra Dios. Si bien se habla en sentido impropio de *blasphemia cordis*, o del pensamiento, que detesta a Dios, y de *blasphemia operis*, signos y gestos injuriosos contra Dios, no obstante, la blasfemia *propia* consiste en palabras atentatorias al honor divino.

Su concepto esencial lo encuentra el Angélico partiendo de que, por su acepción nominal, la blasfemia implica *cierta derogación de la excelencia* de otro, máxime de la bondad divina. Pero Dios es la suma excelencia y bondad perfecta. De ahí que toda palabra blasfema, de deshonor contra Dios o que deroga su bondad, *niega a Dios algo*

que le compete. De ahí su concepto fundamental, condensado en esta aserción:

1.º *La blasfemia es pecado opuesto a la confesión de la fe.*

Por la confesión de la fe, en efecto, el hombre enuncia y proclama cosas *verdaderas* de Dios y que competen a su bondad. Mas la blasfemia, al proferir cosas que no convienen a Dios y que rebajan su excelencia, enuncia siempre algo *falso de El*, puesto que en Dios no hay defecto alguno. Son, por lo tanto, actos opuestos blasfemia y confesión de la fe. Y es justa la definición que daba Pedro Lombardo de blasfemia: *Por lo cual se dicen cosas falsas de Dios.*

Por otra parte, al proclamar las excelencias o verdades de Dios, le alabamos. La confesión de la fe implica siempre la alabanza divina, máxime cuando no es simplemente verbal, sino que va unida al *afecto* o *aprobación* de lo que alabamos. El símbolo de la fe es usado para la oración, para contar las divinas alabanzas. Así también, en el plano opuesto, la blasfemia, que profiere palabras contrarias a la excelencia divina, es siempre injuriosa a Dios. Y se opone en este sentido a la virtud de la *religión*, cuyo objeto es el honor y culto divinos. Así como la alabanza a Dios constituye siempre un acto de religión a la vez que confesión de la fe, de igual suerte las palabras de blasfemia, que derogan el honor divino, son acto contrario a la religión a la vez que a la confesión de la fe. Máxime la *blasfemia perfecta*, aquella no sólo verbal y que contiene falsedad, sino unida al efecto de detestación del honor divino, dice el santo Doctor (a.1 c et ad 1).

En este sentido de acto irreligioso está dada la definición común, que procede de Haimón: *Blasfemia es locución injuriosa contra Dios.*

Así, pues, la blasfemia entraña a la vez un acto contrario a la confesión de la fe y a la religión. Pero el *momento primario* en ella es, según Santo Tomás, su oposición a la confesión a la fe, a la alabanza de Dios, puesto que nadie puede proferir palabras injuriosas, que derogan el honor divino, sino enunciando algo falso de El, lo que contraría a la confesión de la fe. En las mismas blasfemias, imprecativa y deshonrosa, hay un enunciado virtual de algo falso: el que maldice a Dios, le atribuye un mal como posible, que no lo es; y el que le injuria con palabras de deshonor, le atribuye algo vituperable, en quien no hay nada que lo sea [1].

Los autores modernos, y ya desde Báñez, han considerado la blasfemia—al menos la blasfemia común—como contraria a la religión, y la estudian entre los pecados opuestos a esta virtud [2].

Mas parece que *el concepto primario* de toda blasfemia es el que le atribuye Santo Tomás de oposición a la confesión de la fe y alabanza divina. Y éste sería su lugar más propio en que debe ser tratada [3]. Ello no impide que juntamente sea contrario a la religión y que, sobre todo la blasfemia vulgar o injuriosa, tenga más de irreligiosidad y en ella el pecado sea mayor contra la religión que de protestación de infidelidad. El punto de vista de los modernos está, pues, fundado en el aspecto práctico, aunque es más técnico y teológico el de Santo Tomás.

---

[1] P. LUMBRERAS, *De fide* in q.13 a.1 n.231-35.

[2] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.13 a.1; NOLDIN-HEINZEL, *Theol. Mor.* t.3 n.200; A. PEINADOR, *De virtutibus theol.* n.118.

[3] P. LUMBRERAS, *Proprius locus blasphemiae:* Angel 14 (1937) p.154ss.; H. B. MERKELBACH, *Theol. Mor. Summa* t.1 n.784.

DIVISIÓN DE LA BLASFEMIA.—Afirma el Angélico que hay diversos modos accidentales del pecado de blasfemia, por afirmación o negación falsa, es decir, de lo que no conviene a Dios (a.1 ad 3). Los modernos condensan estas modalidades de blasfemia en las tres clases: *blasfemia heretical, imprecativa* e *injuriosa*.

La *blasfemia hereticai* es la que contiene enunciado expreso contra la fe, o locución herética; v. gr., que Dios no es justo, es cruel en castigarme, no tiene providencia conmigo, o atribuyendo a Dios lo propio de las criaturas. Son las blasfemias más propias y, en el sentido bíblico, las que atribuían los judíos a Jesús y ellos profirieron contra El; así también todos los escritos de los impíos que contienen invectivas contra la religión—los de un Voltaire—son blasfemos. No hace falta que se crea en ello interiormente. Esto será blasfemia *con herejía*; la *simple* negación exterior de la fe es *blasfemia hereticai*. Por eso, puede el católico proferir blasfemias hereticales sin ser un hereje.

Blasfemia imprecativa es la que contiene maldición o imprecación contra Dios, por la que se desea un mal a Dios, a sus santos y a las cosas sagradas. Tal género de imprecaciones suele proceder de odio a Dios o «detestación de la divina bondad», y es la *blasfemia propia de los condenados e impíos* (a.4).

Blasfemia injuriosa—dehonestativa—, o *simple* y vulgar blasfemia, se refiere a las formas comunes de lenguaje blasfemo, locuciones de contumelia, de irrisión o burla en las que se nombra a Dios o a las cosas santas con palabras de desprecio o burla y se ligan los nombres divinos a soeces y torpes interjecciones. De todos son bien conocidas tales expresiones blasfemas.

Esta división no tiene sentido específico, pues todas las formas de blasfemia, en cuanto tales, *son de la misma especie* (a.1 ad 3). En todas ellas se atribuye *algo falso* a Dios—en la blasfemia hereticai, con enunciado expreso y juicio formal; en las otras dos, de un modo implícito—y todas ellas también «derogan el honor divino», profiriendo palabras de deshonor a Dios (a.1 ad 1). No obstante, algunas, como la hereticai e imprecativa, pueden contener también otras especies de pecado, como herejía y odio a Dios.

En razón del término pueden ser blasfemias *directas* contra Dios —en las que se nombra en términos injuriosos a Dios mismo—o *indirectas*, cuales son el blasfemar de la Santísima Virgen, de los santos o cosas sagradas. Estas formas indirectas son también blasfemias, y de la misma especie, porque también en ellas se injuria a Dios: «como Dios es alabado en sus santos..., así también la blasfemia contra los santos redunda, por consecuencia, en deshonor a Dios» (a.1 ad 2).

Por igual razón son blasfemias las maldiciones y locuciones injuriosas contra las cosas santas, los sacramentos, la Iglesia y la religión, objetos sagrados, etc., porque tales imprecaciones injuriosas refluyen en injuria de Dios. Por esto mismo, las simples maldiciones contra el alma humana o las criaturas pasan a ser blasfemas «cuando se nombra al Criador en ellas» y son puestas en relación con Dios.

En razón de la intención puede ser la *blasfemia directa y perfecta*, y es la que se profiere con intención expresa de injuriar a Dios, bien sea por verdadero odio a Dios, como en los condenados e impíos, bien sea por ira o indignación contra El a causa de los males que al blasfemo sobrevienen. *La blasfemia indirecta* e imperfecta lleva sólo impl-

cita intención y ánimo de ofenderle. Basta que se profieran las palabras con suficiente advertencia a su significado blasfemo para que se contraiga la malicia de la blasfemia.

II. Malicia grave de la blasfemia (a.2-4)

Según este análisis, es ya fácil juzgar de la extrema gravedad moral de este pecado:

2.º *La blasfemia es pecado mortal en todo su género.*

Solamente constituye pecado venial la blasfemia que se profiere por súbito impulso de pasión, sin deliberación suficiente (a.2 ad 3). Y aun entonces será culpa grave si procede de un hábito malo adquirido y no retractado.

Doctrina cierta y católica; puesto que esta calificación del Aquinate y de toda la teología está avalada por el magisterio de la Iglesia.

Claramente se enseña su grave malicia en la Sagrada Escritura. En el Antiguo Testamento se impone pena de muerte a todo blasfemo: *Quien blasfemare el nombre de Yavé será castigado con la muerte* (Lev. 24,15; cf. Tob. 1,21). Apoyados en esta ley, los mismos judíos apelan a la supuesta blasfemia del Señor para condenarle a muerte (Mt. 26,65-66). Y San Pablo recuerda la prohibición de la blasfemia entre otros pecados graves (Col. 3,8; Eph. 4,31; 1 Tim. 1,20).

No sólo en la ley antigua, sino también en el Derecho eclesiástico y en las sociedades civiles, estuvieron vigentes graves penas contra los blasfemos. San Pío V los condenó a la pena de perforación de la lengua. En el Derecho actual, sin embargo, estas penas desaparecen, y sólo se intima «castigar a los blasfemos, sobre todo clérigos, según prudente arbitrio del ordinario» (cn.2323).

Válidos son también los *fundamentos racionales* de esta gravedad. Ante todo, por ser pecado *opuesto a la confesión de la fe.* Toda negación externa de la fe implica mentira gravemente injuriosa contra Dios. Y la blasfemia herética enuncia expresamente esa falsedad contra la fe, mientras las otras formas de blasfemia contienen de modo implícito esa falsedad injuriosa atribuyendo a Dios algo vituperable. Contrarían, pues, a la caridad de Dios, porque derogan la excelencia de la divina bondad.

Es, asimismo, grave la blasfemia, porque *se opone directamente también a la virtud de la religión,* derogando el honor y alabanza que son debidos a Dios. Mas la injuria y ofensa crecen en razón de la persona a la que se infieren. De ahí que no hay ninguna injuria hecha a la divina majestad que no sea de suyo grave.

La blasfemia *se adscribe,* además, *al género de pecados máximos,* cuales son el de infidelidad, por oponerse a la fe, y el odio a Dios, por llevar aneja «la detestación de la voluntad». Sin embargo, la blasfemia no contrae de ordinario la malicia grave de infidelidad, sino sólo cuando envuelve negación interior de la fe. Ni la de odio a Dios, sino cuando se profiere, como en los condenados, con esa voluntad perversa (a.3). Pero ya es suficiente su propia malicia, contraria a la confesión de la fe y a la religión, para que el Angélico afirme que es más grave en el afecto que el perjurio y homicidio, aunque no por *los efectos* dañosos que estos pecados *de ordinario traen* (a.3 ad 1.2).

Se agrava aún la malicia de la blasfemia si se considera, con el Aquinate, que es *el lenguaje propio del infierno y que los condenados*

blasfeman siempre (a.4). No es extraño, pues, que, en los cristianos que imitan este lenguaje infernal, sea la manera de hablar más soez y degradante, propio de gentes de pésima condición y baja estofa, que no respetan tampoco a los demás, sino hieren en lo más vivo sus sentimientos y convicciones. Por eso la blasfemia, que lleva consigo casi siempre el escándalo, es una plaga de las sociedades y acto delictivo que merece castigos públicos.

Los moralistas, por fin, detallan *la casuística* particular de este pecado con la *determinación de las condiciones* para la blasfemia grave. *a)* Por *parte de la intención*, hemos visto que basta la *intención implícita*, incluida en la voluntariedad de quien profiere palabras blasfemas dándose cuenta del significado de las mismas. Sólo hay falta de *intención formal* de proferirlas cuando son dichas en lenguaje *narrativo* o tan puramente jocoso, que deje traslucirse la falta de intención seria. *b)* Por *parte de la advertencia*, también dijimos que se precisa la advertencia requerida para el pecado grave y el conocimiento del sentido blasfemo de las palabras y que la blasfemia inadvertida, pero a impulsos de un hábito no retractado, no excusa del pecado. *c)* Por fin, se requiere *sentido objetivo blasfematorio* en las palabras, que depende tanto del significado de las mismas como del *uso* y común apreciación. De ordinario, las fórmulas truncadas, variadas o dichas a medias justamente para no blasfemar, pierden el sentido de blasfemias.

Pero no es del caso ocuparnos aquí en el examen de estas varias fórmulas.

CUESTION 13

(In quatuor articulos divisa)

De blasphemia in generali

De la blasfemia en general

Después se ha de considerar el pecado de blasfemia, que se opone a la confesión de fe. Primeramente, de la blasfemia en general; y en segundo lugar, de la blasfemia pecado contra el Espíritu Santo.

Acerca de lo primero se ponen cuatro artículos:

Primero: si la blasfemia se opone a la confesión de fe.

Segundo: si la blasfemia es siempre pecado mortal.

Tercero: si la blasfemia es el mayor de los pecados.

Cuarto: si la blasfemia se da en los condenados.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei (cf. q.10 introd.). Et primo, de blasphemia in generali; secundo, de blasphemia quae dicitur peccatum in Spiritum Sanctum (q.14).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

Secundo: utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Tertio: utrum blasphemia sit maximum peccatorum.

Quarto: utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULO 1

Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei

Si la blasfemia se opone a la confesión de la fe

Dificultades. Parece que la blasfemia no se opone a la confesión de la fe.

1. Blasfemar es inferir palabras de contumelia u otros insultos en injuria del Creador. Mas esto pertenece más bien al odio a Dios que a la infidelidad. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de la fe.

2. Sobre aquel texto de San Pablo: "Alejad de vosotros la blasfemia", dice la Glosa: "La cual se comete contra Dios o contra los santos". Pero la confesión de fe no parece recaer más que sobre lo referente a Dios, que es objeto de la fe. En consecuencia, la blasfemia no siempre se opone a la confesión de la fe.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei.

1. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in iniuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Praeterea, ad Eph. 4,31, super illud, «Blasphemia tollatur a vobis», dicit Glossa [1]: «quae fit in Deum vel in sanctos». Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quae pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

[1] LOMBARDI: ML 191,208.

3. Praeterea, a quibusdam [2] dicitur quod sunt tres blasphemiae species: quarum una est cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur. Et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

3. Algunos ponen tres especies de blasfemia: la que atribuye a Dios lo que no le pertenece, la que le niega lo que le es propio y la que atribuye a la criatura lo que es propio de Dios. De ahí se sigue que la blasfemia es no sólo contra Dios, sino también contra la criatura. Mas la fe tiene a Dios por objeto. Por lo tanto, la blasfemia no se opone a la confesión de la fe.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 1,13: «Prius fui blasphemus et persecutor»; et postea subdit: «ignorans feci in incredulitate». Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Primero fui blasfemo y perseguidor"; y después añade: "Lo hice, ignorante, en mi incredulidad". De donde se desprende que la blasfemia pertenece a la infidelidad.

Respondeo dicendum quod nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, et praecipue divinae. Deus autem, ut Dionysius dicit, 1 cap. «De div. nom.» [3], est ipsa essentia bonitatis. Unde quidquid Deo convenit pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est eius essentia. Quicumque igitur vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter: uno quidem modo, secundum solam opinionem intellectus; alio modo, coniuncta quadam affectus detestatione, sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi igitur derogatio divinae bonitatis est vel secundum intellectum tantum; vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Respuesta. El nombre de blasfemia parece indicar cierta derogación de la excelente bondad de alguien, principalmente de la divina. Dios, como dice Dionisio, es la misma esencia de la bondad; por consiguiente, lo que a Dios compete pertenece a su bondad, y lo que no le atañe queda lejos de la razón perfecta de bondad, que está en su esencia. Ahora bien, el que niega algo que es propio de Dios o afirma de El lo que no le pertenece, deroga la divina bondad. Ello puede suceder de dos maneras: en la sola estimación del entendimiento o unida con detestación del afecto; como, por el contrario, la fe en Dios se perfecciona con su amor. Por lo tanto, la derogación de la bondad divina puede darse en el entendimiento solo o también en el afecto. Si, pues, consiste en algo interior, se llama blasfemia de corazón; pero si se manifiesta en las palabras, es entonces la blasfemia verbal. Y tal es la blasfemia que se opone a la confesión de la fe.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convicium inferre intendens, de-

Soluciones. 1. El que habla contra Dios con ánimo de inferirle un insulto, deroga la divina bondad, no

[2] ALEX. HALENSIS, *Summa theol.* p.2 q.131 memb.2.
[3] § 5: MG 3,593; S.Th., lect.3.

tan sólo en la verdad del entendimiento, sino también según pravedad de voluntad que detesta e impide, en cuanto puede, el honor divino. Tal es la *blasfemia perfecta*.

2. Como Dios es alabado en sus santos, en cuanto son alabadas las obras que hace en ellos, así la blasfemia contra los santos redunda, por lo mismo, sobre Dios.

3. En esas tres formas de blasfemia, hablando con rigor, no cabe distinguir especies diversas. En efecto, atribuir a Dios lo que no le corresponde o negarle lo que le pertenece, no difieren más que en afirmación o negación. Tal diversidad no diferencia la especie del hábito, ya que la misma ciencia descubre la falsedad de las afirmaciones y de las negaciones y la misma ignorancia yerra de los dos modos, pues "la negación se prueba con la afirmación", como se lee en el Filósofo.—Por otra parte, que lo propio de Dios se atribuya a criaturas parece incidir en lo anterior de atribuirle algo que no le compete. En efecto, todo lo que hay propio de Dios es Dios mismo. Atribuir, pues, lo que es propio de Dios a la criatura, es afirmar que Dios mismo es igual a la criatura.

rogat divinae bonitati non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis et impedientis pro posse divinum honorem. Quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quae Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quae fit in sanctos ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversae species peccati blasphemiae. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differt nisi secundum affirmationem et negationem. Quae quidem diversitas habitus speciem non distinguit: quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum «negatio probetur per affirmationem», ut habetur I «Poster.» [4].—**Quod autem ea quae sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium est ipse Deus: attribuere ergo id quod Dei proprium est alicui creaturae est ipsum Deum dicere idem creaturae.**

ARTICULO 2

Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale [5]

Si la blasfemia es siempre pecado mortal

Dificultades. Parece que la blasfemia no es siempre pecado mortal.

1. Sobre el texto del Apóstol: "Ahora deponed también", etc., comenta la Glosa: "Después de haber prohibido lo mayor, prohibe lo menor". Sin embargo, enumera también

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale.

1. Quia super illud ad Col. 3,8, «Nunc autem deponite vos» etc., dicit Glossa [6]: **«Post maiora prohibet minora». Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia**

---

[3] *In Col.* 3 lect.2.
[4] C.25 n.4 (BK 86b38) : S.TH., lect.39.
[5] *Ordin.*: cf. AMBROSIASTER, *In Col.* 3,8 : ML 17,462.

intor peccata minora computatur, quae sunt peccata venialia.

2. Praeterea, omne peccatum mortale opponitur alicui praecepto decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, peccata quae absque deliberatione committuntur non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis praecedunt, ut ex supradictis patet (1-2 q.74 a.2 ad 3; a.10). Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Lev. 24,16: «Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur». Sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.72 a.5) dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitae, quod est caritas Dei. Unde quaecumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divinae: quia derogat divinae bonitati, ut dictum est (a.1), quae est obiectum caritatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum quod glossa illa non est sic intelligenda quasi omnia quae subduntur sint peccata minora. Sed quia, cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quaedam minora subdit, inter quae etiam quaedam de maioribus ponit.

Ad secundum dicendum quod, cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est (a.1), eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quae inla blasfemia. Luego la blasfemia se clasifica entre los pecados menores, cuales son los pecados veniales.

2. Todo pecado mortal se opone a algún precepto del decálogo. Mas la blasfemia no parece oponerse a ninguno. Por lo tanto, la blasfemia no es pecado mortal.

3. Los pecados que se cometen sin deliberación no son mortales; y, así, los primeros movimientos no son pecados mortales por preceder a la deliberación de la razón, como se ha probado antes. Mas la blasfemia procede a veces sin deliberación. Por consiguiente, no siempre es pecado mortal.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "El que blasfemare del nombre del Señor, sea castigado con la muerte". Mas la pena de muerte no se aplica sino por pecado mortal. En consecuencia, la blasfemia es pecado mortal.

Respuesta. Como hemos dicho, por el pecado mortal se separa el hombre del primer principio de la vida espiritual, que es la caridad de Dios; por lo tanto, todos los actos contrarios a la caridad en su género son pecado mortal. La blasfemia, según su género, contraria a la caridad divina, pues deroga la divina bondad, que, como está dicho, es objeto de la caridad. En consecuencia, la blasfemia es pecado mortal en su género.

Soluciones. 1. No se ha de entender la Glosa de modo que todos los actos que en la enumeración siguen sean pecados menores, sino que, como antes sólo había puesto los mayores, a continuación consigna algunos menores, entre los que cuenta también otros graves.

2. Como la blasfemia se opone a la confesión de fe, según queda dicho, su prohibición se reduce a la de la infidelidad, sobrentendida en las

palabras: "Yo soy el Señor tu Dios", etcétera.

O también se prohibe en el precepto: "No tomarás el nombre de tu Dios en vano", puesto que más en vano toma el nombre de Dios quien dice de El algo falso que quien confirma lo falso con su nombre.

3. La blasfemia puede acontecer de improviso y sin deliberación, de dos maneras: O bien no advirtiendo que se profiere blasfemia. Lo que puede suceder cuando uno de repente, llevado de la pasión, prorrumpe en palabras imaginadas cuya significación no considera. Entonces es pecado venial y no alcanza la propia gravedad de blasfemia.—O de otra manera, cuando se advierte que lo que se dice es blasfemia considerando el significado de las palabras; así entonces no se excusa el blasfemo de pecado mortal, como tampoco el que en un arrebato de ira mata al que está sentado junto a sí.

telligitur in eo quod dicitur (Ex. 20,2): «Ego sum Dominus Deus tuus», etc.

Vel prohibetur per id quod dicitur (Ex. 20,7): «Non assumes nomen Dei tui in vanum». Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum quod blasphemia potest absque deliberatione ex subreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat. Et tunc est peccatum veniale: et non habet proprie rationem blasphemiae.—Alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum. Et tunc non excusatur a peccato mortali: sicut nec ille qui ex subito motu irae aliquem occidit iuxta se sedentem.

ARTICULO 3

Utrum peccatum blasphemiae sit maximum peccatum [a]

Si el pecado de blasfemia es el mayor de los pecados

Dificultades. Parece que el pecado de blasfemia no es el mayor de los pecados.

1. Según San Agustín, "mal se llama a lo que daña". Pero más daña el pecado de homicidio, que destruye la vida del hombre, que el pecado de blasfemia, que no puede causar perjuicio a Dios. Luego el pecado de homicidio es más grave que el pecado de blasfemia.

2. El que perjura trae a Dios por testigo falso, y así parece decir que en Dios hay falsedad. Mas no todo blasfemo llega hasta afirmar que Dios es falso. Por lo tanto, el perju-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemiae non sit maximum peccatum.

1. «Malum» enim dicitur quod nocet», secundum Augustinum, in «Enchirid.» [b]. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiae, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiae.

2. Praeterea, quicumque peierat inducit Deum testem falsitati, et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo

---

[a] q.80 a.5; *Sent.* 4 d.9 q.3 q.3; *De malo* q.2 a.10.

[b] C.12: ML 40,237; *De morib. Eccl. Cath.* l.1 c.3: ML 32,1346.

periurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Praeterea, super illud Ps. 74,4-5, «Nolite extollere in altum cornu vestrum», dicit Glossa[1]: «Maximum est vitium excusationis peccati». Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est quod Is. 18,2 super illud, «Ad populum terribilem», etc., dicit Glossa (ordin.): «Omne peccatum, blasphemiae comparatum, levius est».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis. Et aggravatur peccatum si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est (q.10 a.3), consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum, ad idem genus pertinens et ipsum aggravans.

Ad primum ergo dicendum quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum obiecta in quae peccatur, manifestum est quod blasphemia, quae est directe peccatum in Deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat: plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae quam effectus operis, ut ex supradictis patet (1-2 q.73 a.8); ideo, cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in peccatis inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum quod super illud ad Eph. 4,31, «Blasfemio es más grave que el pecado de blasfemia.

3. Comentando la Glosa las palabras del salmo: "No levantéis en alto vuestras frentes", dice: "Máximo es el vicio de excusar el pecado". En consecuencia, no es la blasfemia el mayor de todos ellos.

Por otra parte, sobre aquello de Isaías: "Al pueblo terrible", etc., expone la Glosa: "Todo pecado, comparado con la blasfemia, es leve".

Respuesta. Queda dicho arriba que la blasfemia se opone a la confesión de fe, y por eso encierra la gravedad de la infidelidad. El pecado se agrava si sobreviene la detestación de la voluntad; y más aún si se prorrumpe en palabras, como la alabanza de la fe acrecienta su valor por el amor y la confesión. Por consiguiente, si la infidelidad es el máximo pecado en su género, como está dicho, también lo es la blasfemia, que pertenece a su género y lo agrava.

Soluciones. 1. Si se comparan el homicidio y la blasfemia en el objeto contra que se peca, es claro que la blasfemia, por ser pecado directo contra Dios, supera al homicidio, pecado contra el prójimo. Mas, comparados en sus efectos dañosos, sobrepuja el homicidio, el cual daña más al prójimo que la blasfemia a Dios. Sin embargo, como en la gravedad de la culpa más se atiende a la intención de la voluntad perversa que al efecto de la obra, como se desprende de lo arriba dicho, por eso el blasfemo, que intenta denigrar el honor divino, peca más gravemente, absolutamente hablando, que el homicida. El homicidio, en cambio, lleva el primer rango entre los pecados cometidos contra el prójimo.

2. Exponiendo la Glosa las palabras: "Alejad de vosotros la blasfe-

[1] *Ordin.*; cf. CASSIODORUM, *Expos.* ps.74,4: ML 70,537.

mia", dice: "Peor es blasfemar que perjurar"; puesto que el perjuro no afirma ni siente falsedad de Dios, como el blasfemo, sino lo pone por testigo falso, en la convicción de que Dios no testificará con alguna señal evidente, pero no lo considera como falso testigo.

3. El excusarse del pecado es circunstancia agravante de todo pecado, aun de la misma blasfemia; así se llama pecado máximo, porque a todos los hace mayores.

phemia tollatur a vobis», dicit Glossa[1]: «Pejus est blasphemare quam pejerare». Qui enim pejerat non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus: sed Deum adhibet testem falsitati non tanquam aestimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum quod excusatio peccati est quaedam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam. Et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit malus.

ARTICULO 4

Utrum damnati blasphement

Si los condenados blasfeman

Dificultades. Parece que los condenados no blasfeman.

1. Son apartados ahora algunos malos de blasfemar por el temor de las penas futuras. Pero los precitos experimentan estas penas, y así las aborrecen más. Luego mucho más se refrenarán de blasfemar.

2. Siendo la blasfemia gravísimo pecado, es de máximo demérito. Mas en la vida futura no hay estado de merecer o demerecer. No queda, pues, lugar a la blasfemia.

3. Se dice que "del lugar que caiga el leño, de ése quedará". Por donde es evidente que después de esta vida no acrecienta el hombre el mérito o el pecado que no tuvo en ella. Pero muchos se condenarán que no han sido en esta vida blasfemos. Por lo tanto, tampoco blasfemarán en la vida futura.

Por otra parte, dice el Apocalipsis: "Eran abrasados los hombres con grandes ardores, y blasfemaban el nombre de Dios, que tiene poder

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphement.

1. Detinentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum. Sed damnati has poenas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Praeterea, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

3. Praeterea, Eccle. 11,3 dicitur quod «in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit»: ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 16,9: «Aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas»:

[1] *Ordin.*; AUGUST., *Contra mendac.* c.19: ML 40,545.

ubi dicit Glossa (ordin.) quod «in inferno positi, quamvis sciant se pro merito puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat». Hoc autem esset blasphemia in praesenti. Ergo et in futuro.

sobre estas plagas"; y comenta la Glosa diciendo que "los condenados del infierno, aunque saben que son castigados porque lo merecieron, se dolerán, sin embargo, de que Dios tenga tanto poder que les castigue con plagas". Esto en el presente estado sería blasfemia; por lo tanto, también en el futuro.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1-3), ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem, aversam a Dei iustitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt poenas quae pro huiusmodi peccatis infliguntur; dolent tamen de peccatis quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae iustitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Respuesta. Está dicho arriba que es de esencia de la blasfemia alguna detestación de la bondad divina. Los condenados conservarán una voluntad perversa apartada de la justicia de Dios, que se manifiesta en amar aquello por lo que son castigados y querer gozar de ello si pudiesen, y porque odian las penas que se les infligen por esos pecados. Se duelen también de los pecados que cometieron no porque los detesten, sino porque son castigados por ellos. Así, pues, tal detestación de la divina bondad constituye en ellos la blasfemia interior del corazón. Y es creíble que, después de la resurrección, también proferirán blasfemia oral, igual que los santos alabanza vocal de Dios.

Ad primum ergo dicendum quod homines deterrentur in praesenti a blasphemia propter timorem poenarum quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse poenas evadere. Et ideo, tanquam desperati, feruntur ad omne ad quod eis perversa voluntas suggerit.

Soluciones. 1. Son apartados los hombres, al presente, de la blasfemia por temor de las penas que esperan evitar; pero los condenados no esperan poderse evadir; por eso, como desesperados, se lanzan a todo lo que les sugiere su perversa voluntad.

Ad secundum dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viae. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

2. Merecer y demerecer son propiedades del estado actual; por ello, el bien en este estado es meritorio, y el mal, demeritorio. En los bienaventurados, en cambio, el bien no es meritorio, sino que concierne a su bienaventuranza, lo mismo que el mal en los condenados no es demeritorio, sino que atañe a su condenación.

Ad tertium dicendum quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam iustitiam quantum ad aliquid. Et secundum hoc potuit ei inesse blasphemia.

3. Todo el que muere en pecado mortal lleva en sí una voluntad que detesta la divina justicia en algún aspecto; por este motivo puede agregársele ya la blasfemia.

LA BLASFEMIA CONTRA EL ESPIRITU SANTO

El motivo de estudiar este caso especial de blasfemia es evidente que lo han dado las graves palabras del Señor en el Evangelio: *Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre, será perdonado; pero quien hablare contra «el Espíritu Santo», no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero* [1].

Tales palabras, quizá las más duras entre las invectivas de Jesús a los fariseos, inspiraron honda preocupación ya a los Padres, pues San Agustín llegó a decir de ellas: «Tal vez en todas las santas Escrituras no se encuentra ninguna cuestión mayor, ninguna más difícil» [2]. De ahí que fueran tan varias sus interpretaciones de este texto sagrado.

El Angélico resume aquí y perfila más la amplia exposición que en las *Sentencias (Sent.* 2 d.43) hacía, siguiendo el texto de Pedro Lombardo, quien había sometido el tema a la discusión teológica recogiendo los textos patrísticos, sobre todo de San Agustín. El Aquinate ordena la cuestión analizando el concepto de blasfemia contra el Espíritu Santo (a.1) y sus especies (a.2), su irremisibilidad (a.3) y los posibles sujetos de este pecado (a.4).

I. La blasfemia contra el Espíritu Santo y sus formas (a.1-2)

Las exposiciones eran divergentes en punto a señalar el sentido del terrible anatema del Señor y la especie de pecado que en él condena como irremisible. Con la *Didaché*, San Ireneo, Tertuliano, San Cipriano y otros declaraban culpable del pecado contra el Espíritu a los que resistían el carisma de los profetas, sobre todo a los herejes y apóstatas, que rechazaban la luz al negar la verdadera *fe* [3].

Pero la interpretación más propia y literal parece ser la primera alegada por el Angélico, dada por numerosos Padres griegos y latinos: el Señor habla de verdadera blasfemia contra el Espíritu como distinta de la blasfemia contra el Hijo. Era la diabólica falsedad que, según el contexto, estaban propalando los fariseos al atribuir las obras milagrosas, que el Señor hacía por virtud de la divinidad y la operación del Espíritu Santo, al príncipe de los demonios. Con ella resistían directamente a la gracia y cerraban sus ojos a la luz y a la verdad, haciéndose su pecado irremisible. La blasfemia contra el Hijo consistía en las injurias que los judíos dirigían a Cristo en su humanidad, diciendo que era *voraz, bebedor*, etc.

Fué San Agustín, como añade el Aquinate, el que, en su deseo de

---

[1] Mt. 12,31-32; cf. Lc. 12,10; Mc. 3,28-29.

[2] *Serm. 71 de verbis Domini*: ML 39,450. Cf. para toda esta cuestión P. Lumbreras, *De fide* in q.14 n.24ss.

[3] A. d'Ales, *Pénitence*: DAFC 3,1759.

aquietar su espíritu, encontrando un pecado bajo todos los aspectos irremisible, afirmó ser esta blasfemia contra el Espíritu Santo la *impenitencia final*, es decir, cualquier pecado que en ella termine. Tal es el pecado absolutamente irremisible, con lo cual zanja toda dificultad.

Esta solución, sin embargo, no se adapta del todo al sentido literal del texto, que habla de un pecado especial. *La impenitencia final negativa sólo impropiamente puede llamarse blasfemia contra el Espíritu Santo*, pues no es pecado especial, al que se refiere el Señor.

Todavía el Angélico, que reconoce y mantiene la primera solución como la propia interpretación literal [4], amplía la perspectiva del pecado de blasfemia contra el Espíritu, acogiendo la solución de Ricardo de San Víctor y de toda la tradición teológica, que tenía como tales blasfemias todos los pecados hechos *por malicia*. Por estos pecados *ex certa malitia* entiende no todos los pecados que brotan de la mala inclinación del hábito vicioso, sino la malicia especial que envuelven ciertos pecados *removentes prohibentia*, o que eliminan los grandes frenos que detienen al hombre del pecado: el temor, la esperanza, etc.

1.º *Los pecados de malicia son pecados especiales, y pueden llamarse, por extensión analógica, pecados de blasfemia contra el Espíritu Santo.*

Si bien no reflejan el sentido literal del texto evangélico, pueden llamarse una aplicación analógica que los teólogos han hecho del anatema del Señor a casos similares. Si Jesús condenó como irremisible aquella blasfemia contra el Espíritu Santo de los judíos, que atribuían las obras divinas del Señor al diablo, de modo similar aquellos pecados que implican directa y especial resistencia a la gracia, con los que el hombre se cierra las últimas puertas y ayudas para la conversión a Dios, pueden llamarse *pecados contra el Espíritu Santo*, al cual se le apropia la bondad, y en tales pecados se da pura y cierta malicia al elegir el hombre el pecado consciente y libremente. Pero *sólo en sentido impropio son blasfemias*, no como palabras injuriosas, sino por la resistencia especial que envuelven a la inspiración del divino Espíritu.

NÚMERO.—La enumeración de estas especies de pecados contra el Espíritu, o impropias blasfemias, estaba ya dada por Pedro Lombardo en el lugar citado (*Sent.* 2 d.43), recogiendo diversas «asignaciones» hechas por San Agustín y San Ambrosio y fijada por la tradición teológica posterior. El Angélico los sistematiza ya en las *Sentencias* [5]; aquí explica de nuevo la síntesis, y las asignaciones las encuentra todas en textos de San Agustín (a.2 *sed contra*).

Son estos pecados: *la desesperación* y *presunción*, pecados directos contra la esperanza, que eliminan esta virtud imprescindible para volverse a Dios y, destruyendo la esperanza en El y el temor de su justicia, dejan rienda suelta a la elección del pecado; *impugnación de la verdad manifiesta*, pecado de resistencia directa a la verdad, equivalente al que el Señor condena en los judíos; *envidia de la gracia fraterna*, entendida, según el Aquinate, en sentido universal y directo, no como simple envidia del prójimo, sino de la misma «gracia de Dios que crece en el mundo», lo que implica resistencia directa a los auxi-

[4] A.4 in fine.
[5] *Sent.* 2 d.43 q.1 a.3.

llos divinos; *la impenitencia positiva,* entendida no por la simple falta de arrepentimiento hasta la muerte, sino como *propósito* de no arrepentirse, que cierra el camino a la penitencia y, por lo tanto, el perdón; *la obstinación en el mal,* similar al anterior, que es la voluntad firme de permanecer en él por el apego irresistible que se siente al objeto del pecado.

Pero otros Padres y Doctores (a.2 obl.4) habían señalado varios pecados más que incluyen resistencia especial al Espíritu Santo, equivalentes a verdaderas *blasfemias* contra El. San Bernardo consideraba como tal resistencia *la desobediencia,* y otros hablaban de la *falsa penitencia,* el *cisma, la herejía* y *apostasía,* según dijimos. Santo Tomás reconoce que se da en ellos la misma agravante de pecados contra el Espíritu (a.2 ad 4). Pero los reduce y agrega a los seis precedentes: la desobediencia se incluye en la obstinación voluntaria; el cisma, en la envidia de la gracia divina difundida en su Iglesia, y la herejía e infidelidad son auténtica oposición a la *verdad manifiesta.* Y aún podían encontrarse otros pecados con la misma malicia especial de pecados contra el Espíritu, que pueden encuadrarse en estos esquemas tan generales.

II. Los pecados contra el Espíritu Santo, pecados irremisibles (a.3-4)

¿Es verdad que tales pecados son irremisibles y que nunca obtendrán el perdón, según la expresión literal del terrible anatema del Señor? La interpretación doctrinal de la Iglesia fué siempre unánime a este respecto y el Angélico la ha precisado de modo decisivo.

Ante todo, la literalidad del pecado irremisible sólo se salva en la solución de San Agustín: *la impenitencia final negativa* lleva consigo la absoluta irremisibilidad; verdad trivial, ya que dicho término significa justamente el hecho de permanecer sin penitencia hasta la muerte; lo cual puede ser circunstancia de todo pecado. Respecto de los demás pecados en cuestión debe decirse:

2.° *No hay pecado absolutamente irremisible, considerado en orden a la misericordia divina y a la potestad de las llaves de la Iglesia. Los pecados contra el Espíritu Santo se dicen irremisibles relativa o moralmente, en cuanto a las disposiciones subjetivas que causan.*

La primera parte es *doctrina católica,* bien reflejada en la declaración del papa Gelasio: «No hay pecado alguno por el cual no ore la Iglesia, perdonándolo, o que no pueda absolver y remitir a los que desisten de cometerlo y se arrepienten, por el poder divino que se le ha dado, según las palabras: *Todo cuanto desatareis en la tierra será desatado en los cielos* (Mt. 18,18); *todos cuantos pecados perdonareis serán perdonados en el cielo* (Io. 20,23). En *todos cuantos* se incluyen todos universalmente, cualesquiera que sea su magnitud o calidad» (D 167).

A esta doctrina unánime de la Iglesia no se opone el texto evangélico. Según enseña el citado documento del papa Gelasio, la sentencia del Señor sigue siendo verdadera, pues, en efecto, a «los que blasfemaren contra el Espíritu Santo, si permanecieren en su pecado, nunca les será perdonado» (D 167). En todo caso, las palabras del Señor cabe también interpretarlas en sentido riguroso y absoluto, referidas como están, en su contexto histórico, a aquel pecado especial de blas-

femia contra el Espíritu Santo que cometían los judíos. Entonces tendrían el valor de anuncio profético de que no se arrepentirían y conocimiento del decreto de su reprobación, según les anunciaba otra vez en circunstancias similares: *Os dije que moriríais en vuestros pecados porque, si no creyereis, moriréis en vuestros pecados* (Io. 8,24). Es justamente la interpretación dada. El pecado de los fariseos no sería perdonado porque no desistirían de él. Lo que deja a salvo la misericordia divina y el poder de la Iglesia de perdonar todo pecado.

La segunda parte también es cierta y se desprende de lo dicho. Esos pecados producen en el sujeto una indisposición permanente de firme resistencia a la gracia, que los hace moralmente irremisibles. Es ello similar a *las enfermedades incurables*, añade el Angélico (a.3), que resisten a todos los remedios de la ciencia. Así, pues, por su naturaleza y disposiciones psicológicas de obstinación, «no merecen ser perdonados», pues los tales no tienen *excusa alguna en su malicia*. Y mientras no muden tales disposiciones de impenitencia, no pueden ser perdonados.

Pero, si por parte del hombre existe esa como impotencia para la penitencia y el perdón, la misericordia y poder de Dios pueden superar tales obstáculos. La curación y el perdón de tales pecadores es entonces «como milagrosa», verdadero milagro espiritual e intervención extraordinaria del poder de Dios.

Por eso añade el Aquinate (a.4) que a tan temible estado no se llega *desde el principio* y como de repente, sino después de otros muchos pecados. A dicho abismo de malicia no podía llegarse por un solo pecado. El pecado contra el Espíritu Santo es, pues, consecuencia de larga vida endurecida en el pecado.

CUESTION 14

(In quatuor articulos divisa)

De blasphemia in Spiritum Sanctum

De la blasfemia contra el Espíritu Santo

Después ha de estudiarse la blasfemia especial contra el Espíritu Santo. Sobre lo cual se ponen cuatro artículos:

Primero: si la blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que pecado de malicia cierta.

Segundo: de las especies de este pecado.

Tercero: si es irremisible.

Cuarto: si uno puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo antes de haber cometido otros pecados.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum (cf. q.13 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Secundo: de speciebus huius peccati.

Tertio: utrum sit irremissibile.

Quarto: utrum aliquis possit peccare in Spiritum Sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULO 1

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia [a]

Si el pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que el pecado de malicia cierta

Dificultades. Parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia cierta.

1. Pecado contra el Espíritu Santo es el pecado de blasfemia. Mas no todo pecado de malicia es de blasfemia, pues se cometen muchos otros géneros de pecados de malicia cierta. Luego pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que pecado de malicia.

2. El pecado de malicia cierta se divide junto con el pecado de ignorancia y el de debilidad. Pero el pe-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia.

1. Peccatum enim in Spiritum Sanctum est peccatum blasphemiae: ut patet Mt. 12,31. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae: contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Praeterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et contra peccatum ex infirmitate. Sed pecca-

[a] *Sent.* 2 d.43 a.1.2; *In Mt.* 12; *De malo* q.2 a.8 ad 4; *Quodl.* 2 q.8 a.1; *In Rom.* 2 lect.1.

tum in Spiritum Sanctum dividitur contra peccatum in Filium hominis: ut patet Mt. 12,32. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia: quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

3. Praeterea, peccatum in Spiritum Sanctum est quoddam genus peccati cui determinatae species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio vel circumstantia generalis quae potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est quod Magister dicit, 43 dist. II lib. «Sent.», quod ille peccat in Spiritum Sanctum «cui malitia propter se placet». Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod de peccato seu blasphemia in Spiritum Sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius [1], Hilarius [2], Ambrosius [3], Hieronymus [4], et Chrysostomus [5], dicunt esse peccatum in Spiritum Sanctum quando, ad litteram, aliquid blasphemiam dicitur contra Spiritum Sanctum: sive «Spiritus Sanctus» accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cuius quaelibet persona et spiritus est et sanctus; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur, Mt. 12,32, blasphemia in Spiritum Sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo et alia huiusmodi.

3. El pecado contra el Espíritu Santo es un género de pecado al que se asignan determinadas especies. Pero el pecado de malicia cierta no es género especial de pecado, sino condición o circunstancia general que puede darse en todos los pecados. El pecado contra el Espíritu Santo no es, pues, lo mismo que el de malicia cierta.

Por otra parte, el Maestro de las Sentencias dice que aquel peca contra el Espíritu Santo "a quien agrada la malicia por sí misma". Mas esto es pecar con malicia cierta. Por consiguiente, parece lo mismo pecado de malicia cierta que pecado contra el Espíritu Santo.

Respuesta. Acerca del pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo han hablado de tres maneras. Los doctores antiguos, como Atanasio, Hilario, Ambrosio, Jerónimo y Crisóstomo, tienen por pecado contra el Espíritu Santo aquel en que literalmente uno profiere blasfemia contra el Espíritu Santo, bien se tome "Espíritu Santo" como nombre esencial que conviene a toda la Trinidad, cuyas personas son las tres espíritus y santos, ora como nombre personal de una persona en la Trinidad. Y así distingue San Mateo la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del Hombre. Cristo, en efecto, obraba algunas acciones como hombre: comer, beber y similares; y otras como Dios: arrojar demonios, resucitar muertos, etc.

[1] *Fragm. in Mt.* 12,32: MG 27,1386.
[2] *In Mt.* 12,32: ML 9,989.
[3] *In Lc.* l.7 super 12,10: ML 15,1817.
[4] *In Mt.* l.2 super 12,32: ML 26,83.
[5] *In Mt.* homil.41: MG 57,449.

Estas las hacía en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo, del cual estaba lleno en su humanidad. Los judíos, primeramente, blasfemaron contra el Hijo del hombre, al decir que era "glotón, bebedor y amigo de publicanos", como se lee en San Mateo. Blasfemaron después contra el Espíritu Santo, al atribuir las obras que obraba en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo al príncipe de los demonios; y de esta suerte se dice que blasfemaron contra el Espíritu Santo.

San Agustín, en cambio, tiene por blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo la impenitencia final, es decir, cuando uno persevera en pecado mortal hasta la muerte. Lo cual no sólo se da de palabra, sino también en la palabra del corazón y en la obra, y no una vez, sino muchas. Esta palabra así entendida dícese que contraría al Espíritu Santo, por ser contra la remisión de los pecados, que se da por el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo. Ni el Señor les dijo eso a los judíos como si pecaran contra el Espíritu Santo; pues todavía no eran impenitentes finales; sino les amonestó que no hablasen de modo que llegaran a pecar contra el Espíritu Santo. Así débese entender lo que se lee en San Marcos cuando después de decir: "El que blasfemare contra el Espíritu Santo", etc., añade el evangelista: "porque decían que tenía espíritu inmundo".

Otros lo entienden de otra manera, diciendo que el pecado o la blasfemia contra el Espíritu Santo se da cuando se peca contra el bien, apropiado al Espíritu Santo; pues la bondad se apropia a El, como el poder al Padre y la sabiduría al Hijo. Y añaden que cuando se peca por debilidad, se peca contra el Padre; si por ignorancia, contra el Hijo, y contra el Espíritu Santo cuando se peca con malicia

modi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet daemones eliciendo, mortuos suscitando, et cetera huiusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem Spiritus Sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in Filium hominis, cum dicebant eum voracem, potatorem vini et publicanorum amatorem, ut habetur Mt. 11,19. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum Sanctum, dum opera quae ipse operabatur virtute propriae divinitatis et per operationem Spiritus Sancti, attribuebant principi daemoniorum (Mt. 12,24). Et propter hoc dicuntur in Spiritum Sanctum blasphemasse.

Augustinus autem, in libro «De verb. Dom.»[6], blasphemiam vel peccatum in Spiritum Sanctum dicit esse finalem impoenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum, sic acceptum, dicitur esse contra Spiritum Sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per Spiritum Sanctum, qui est caritas Patris et Filii. Nec hoc Dominus dixit Iudaeis quasi ipsi peccarent in Spiritum Sanctum: nondum enim erant finaliter impoenitentes. Sed admonuit eos ne, taliter loquentes, ad hoc pervenirent quod in Spiritum Sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Mc. 3, ubi, postquam dixerat (v.29), «Qui blasphemaverit in Spiritum Sanctum», etc., subiungit (v.30) Evangelista: «Quoniam dicebant Spiritum immundum habet».

Alii[7] vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum Sanctum esse quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritus Sancti, cui appropriatur bonitas, sicut Patri appropriatur potentia et Filio sapientia. Unde peccatum in Patrem dicunt esse quando pecca-

[6] *Serm. ad popul.* 71 c.12: ML 38,455.
[7] RICHARDUS DE S. VICTORE, *De spir. blasphemiae*: ML 196,1187.

tur ex infirmitate; peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in Spiritum Sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (1-2 q.78 a.1.3). Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur: et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum Sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abiicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia huiusmodi, ut infra dicetur (a.2). Haec autem omnia quae peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus Sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare est peccare in Spiritum Sanctum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritus Sancti potest considerari et in ore et in corde et in opere.

Ad secundum dicendum quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum Sanctum distinguitur contra blasphemiam in Filium hominis secundum quod Filius hominis est etiam Filius Dei, idest «Dei virtus et Dei sapientia» (I Cor. 1,24). Unde secundum hoc, peccatum in Filium hominis erit peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis peccati conditio. Prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus Sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati.—Et similiter secundum primam expositionem.—Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati:

cierta, o sea por elección del mal, como arriba queda expuesto. Sucede esto de dos modos: bien por inclinación del hábito vicioso, llamado malicia, y entonces no es lo mismo pecar por malicia que pecar contra el Espíritu Santo. O también sucede cuando se desecha o aparta con desprecio lo que podía impedir la elección del pecado; así cuando se pierde la esperanza por la desesperación, el temor por la presunción y otros que luego diremos. Todos estos efectos que impiden la elección del pecado son efecto del Espíritu Santo en nosotros, y pecar así por malicia es pecar contra el Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Así como la confesión de fe no sólo consiste en la manifestación con la boca, sino también en la protestación con las obras, de igual manera la blasfemia contra el Espíritu Santo se puede considerar en la boca, en el corazón y en la obra.

2. En la tercera acepción se distingue la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre, en cuanto que el Hijo del hombre es también Hijo de Dios, o "poder y sabiduría de Dios". Bajo este aspecto, el pecado contra el Hijo del hombre será de ignorancia o de debilidad.

3. El pecado de malicia cierta no es pecado especial, en cuanto que proviene de la inclinación del hábito, sino condición general del pecado; pero en cuanto nace de especial desprecio de los efectos del Espíritu Santo en nosotros tiene carácter de pecado especial. Entonces el mismo pecado contra el Espíritu Santo es un género particular de pecados, como asimismo en la forma como lo interpreta la primera exposición.—No lo es, en cambio, según la segunda

exposición, pues la impenitencia final puede ser circunstancia de cualquier género de pecado.

num finalis impoenitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

ARTICULO 2

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum *

Si están debidamente asignadas las seis especies del pecado contra el Espíritu Santo

Dificultades. Parece que no están debidamente asignadas por el Maestro las seis especies del pecado contra el Espíritu Santo, a saber: la desesperación, la presunción, la impenitencia, la obstinación, la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna.

1. Negar la divina justicia o la misericordia es pecado de infidelidad. También por la desesperación se rechaza la divina misericordia, y por la presunción la justicia divina. Luego cualquiera de las dos formas es más bien especie de infidelidad que de pecado contra el Espíritu Santo.

2. La impenitencia parece referirse a pecado pasado, y la obstinación al futuro. Mas el pasado y el futuro no causan diversa virtud o vicio, ya que con la misma fe creemos en Cristo nacido y creyeron los antiguos que había de nacer. Por lo tanto, la obstinación y la impenitencia no han de ponerse como dos especies de pecado contra el Espíritu Santo.

3. "La gracia y la verdad vino por Jesucristo", como se lee en San Juan. En consecuencia, parece que la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna pertenecen más a la blasfemia contra el Hijo del hombre que a la blasfemia contra el Espíritu Santo.

4. Dice San Bernardo que "no querer obedecer es resistir al Espíri-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum: scilicet desperatio, praesumptio, impoenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae; quas species ponit Magister, 43 dist. II lib. «Sent.».

1. Negare enim divinam **iustitiam** vel **misericordiam** ad **infidelitatem** pertinet. **Sed per desperationem aliquis** relicit divinam **misericordiam, per praesumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum** potius **est species infidelitatis quam peccati in Spiritum Sanctum.**

2. Praeterea, impoenitentia videtur **respicere peccatum praeteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed praeteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii: secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impoenitentia non debent poni duae species peccati in Spiritum Sanctum.**

3. Praeterea, «veritas et gratia per Iesum Christum facta est», ut habetur Io. 1,17. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae magis pertineant ad blasphemiam in Filium hominis quam ad blasphemiam in Spiritum Sanctum.

4. Praeterea, Bernardus dicit, in libro «De dispensat. et prae-

* Infra q.36 a.4 ad 2; *Sent.* 2 d.43 a.3; *In Mt.* 12; *In Rom.* 2 lect.1.

cept.» [8], quod «nolle obedire est resistere Spiritui Sancto». Glossa [9] etiam dicit, Lev. 10, quod «simulata poenitentia est blasphemia Spiritus Sancti». Schisma etiam videtur directe opponi Spiritui Sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum Sanctum.

Sed contra, Augustinus dicit, in libro «De fide ad Petrum» [10], quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei praesumunt, peccant in Spiritum Sanctum. Et in «Enchiridio» [11] dicit quod «qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccato in Spiritum Sanctum». Et in libro «De verb. Dom.» [12] dicit quod impoenitentia est peccatum in Spiritum Sanctum. Et in libro «De serm. Dom. in monte» [13] dicit quod «invidiae facibus fraternitatem impugnare» est peccare in Spiritum Sanctum. Et in libro «De unico bapt.» [14] dicit quod «qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur; aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur»; et sic videtur quod peccet in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum tertio modo accipitur (cf. a.1), convenienter praedictae species ei assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt vel ex parte divini iudicii; vel ex parte donorum ipsius; vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, et per spem, quae consurgit ex consideratione

tu Santo". La Glosa añade también que "la penitencia simulada es blasfemia contra el Espíritu Santo". Asimismo parece que el cisma se opone al Espíritu Santo, por quien la Iglesia recibe su unidad. Y así parece que no están suficientemente divididas las especies del pecado contra el Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Agustín que los que desesperan de la indulgencia de los pecados o quienes sin méritos presumen de la misericordia de Dios pecan contra el Espíritu Santo. Y en otra parte añade que "quien con la obstinación de la mente termina el postrero día es reo de pecado contra el Espíritu Santo". En otros lugares enseña que la impenitencia es pecado contra el Espíritu Santo y que "impugnar la fraternidad con el ardor de la envidia" es pecado contra el Espíritu Santo. Por último, también "quien desprecia la verdad o es maligno con los hermanos a quienes es revelada la verdad o ingrato para con Dios, cuya inspiración instruye a la Iglesia", porque parece que peca contra el Espíritu Santo.

Respuesta. Entendido el pecado contra el Espíritu Santo en la tercera acepción, convenientemente se le asignan las referidas especies, que se distinguen por la eliminación o el desprecio de lo que puede impedir en el hombre la elección del pecado. Esto acontece sea por parte del juicio divino respecto de sus dones o también por parte del mismo pecado. Se aparta el hombre de la elección del pecado por la consideración del juicio divino, tramado de justicia y misericordia, y por la esperanza, que se suscita con la consideración de la

[8] C.11: ML 182,876.
[9] *Ordin.*; HESYCHIUS, *In Lev.* l.2 super 10,16: ML 49,436.
[10] FULGENTIUS, c.3: ML 65,690.
[11] C.83: ML 40,272.
[12] *Serm. ad popul.* 71 c.12.13.21: ML 38,455-457.464.
[13] L.1 c.22: ML 34,1266.
[14] *De bapt. contra donat.* l.6 c.35: ML 43,219.

misericordia perdonadora de pecados y premiadora de buenas obras. Mas ésta la destruye la "desesperación". También se aparta el hombre del pecado por el temor, que nace de la consideración de la divina justicia, castigadora del pecado; él es eliminado por la "presunción", al presumir el pecador poder alcanzar la gloria sin merecimientos y el perdón sin la penitencia.

Dos son los dones de Dios que nos alejan del pecado: uno es el conocimiento de la verdad, contra el que milita "la impugnación de la verdad conocida", cuando uno combate la verdad conocida de la fe para pecar con más licencia.—Otro es el auxilio de la gracia interior, al que se opone "la envidia de la gracia fraterna", cuando se envidia no sólo al hermano en su persona, sino el crecimiento de la gracia de Dios en el mundo.

Por parte del pecado, dos cosas pueden desviar al hombre de pecar: una es el desorden y la torpeza de la acción, cuya consideración suele inducir a la penitencia del pecado cometido; a lo cual se opone "la impenitencia", no en cuanto significa la permanencia en el pecado hasta la muerte, como arriba se entendía (pues así no sería pecado especial, sino una circunstancia de pecado), sino en tanto designa y entraña el propósito de no arrepentirse.—La otra cosa que desvía al hombre del pecado es la inanidad y caducidad del bien que en el pecado se busca, según observa el Apóstol: "Pues ¿qué fruto tuvisteis entonces en aquello de que ahora os avergonzáis?" Esta consideración suele inducir al hombre a no afianzar su voluntad en el pecado. Y todo ello se destruye por "la obstinación", por la que el hombre reitera su propósito de apegarse al pecado.—De estas dos malicias dice la Escritura: "Nadie hay que se arrepienta de su pecado, diciendo: "¿Qué hice yo?" (respecto de la primera). "Todos volvieron

misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona, et haec tollitur per desperationem: et iterum per timorem, qui insurgit ex consideratione divinae iustitiae punientis peccata; et hic tollitur per praesumptionem, dum scilicet aliquis se praesumit gloriam adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia.

Dona autem Dei quibus retrahimur a peccato sunt duo. Quorum unum est agnitio veritatis: contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitae, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet.—Aliud est auxilium interioris gratiae: contra quod ponitur invidentia fraternae gratiae, dum scilicet aliquis non solum invidet personae fratris, sed etiam invidet gratiae Dei crescenti in mundo.

Ex parte vero peccati duo sunt quae hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine poenitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impoenitentia: non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra (a.1) impoenitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia); sed accipitur hic impoenitentia secundum quod importat propositum non poenitendi.—Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. 6,21: «Quem fructum habuistis in quibus nunc erubescitis?» cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem: quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhaereat.—Et de his duobus dicitur Ier. 8,6: «Nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, Quid feci?» quantum ad primum; «Omnes conversi sunt

ad cursum quasi equus impetu vadens ad proelium», quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum desperationis vel praesumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia vel misericordia non credatur: sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum quod obstinatio et impoenitentia non solum differunt secundum praeteritum et futurum: sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quae in peccato considerari possunt, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quae hominibus dedit.

Ad quartum dicendum quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio poenitentiae ad impoenitentiam; schisma ad invidentiam fraternae gratiae, per quam membra Ecclesiae uniuntur.

desenfrenadamente a lo andado como caballo lanzado a la batalla" (en cuanto a la segunda).

Soluciones. 1. El pecado de desesperación o el de presunción no consisten en que no se crea en la justicia o en la misericordia de Dios, sino en que estos divinos atributos se desprecien.

2. La obstinación y la impenitencia no sólo difieren en cuanto a pretérito y a futuro, sino por ciertas razones formales, derivadas de los diversos aspectos que en el pecado se pueden considerar, como está dicho.

3. La gracia y la verdad la hizo Cristo por los dones del Espíritu Santo que dió a los hombres.

4. No querer obedecer pertenece a la obstinación; simular la penitencia es impenitencia; y el cisma se agrega a la envidia de la gracia fraterna en que se unen los miembros de la Iglesia.

ARTICULO 3

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile [a]

Si el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit irremissibile.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De verb. Dom.» [b]: «De nullo desperandum est quandiu patientia Domini ad poenitentiam adducit». Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

2. Praeterea, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed «omni potenti medico nullus insanabilis

Dificultades. Parece que no es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

1. Dice San Agustín: "No hay que desesperar de nadie mientras la paciencia del Señor lo atraiga a penitencia". Mas si hubiese algún pecado irremisible, habría que desesperar de algún pecador. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

2. Ningún pecado se perdona sin que el alma sea sanada por Dios. Mas para el médico todopoderoso no hay mal alguno incurable", como di-

[a] 3 q.86 a.3 ad 2.3; *Sent.* 2 d.43 a.4; *De verit.* q.24 a.11 ad 7; *In Mt.* 12; *De malo* q.3 a.15; *Quodl.* 2 q.8 a.1; *In Rom.* 2 lect.1.

[b] *Serm. ad popul.* 71 c.13: ML 37,457.

ce la Glosa sobre aquellas palabras del salmo: "Que cura todas tus enfermedades". No es irremisible, en consecuencia, el pecado contra el Espíritu Santo.

3. El libre albedrío es indiferente para el bien o para el mal. Por eso, mientras dura el estado de viador, puede uno perder la virtud, pues el mismo ángel cayó del cielo, como dice Job: "Si en sus ángeles halló maldad, ¿cuánto más en los que habitan casas de barro?" Por la misma razón puédese volver del pecado al estado de justicia, y, en consecuencia, no es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Mateo: "Quien dijere palabra contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en el siglo presente ni en el futuro." Y San Agustín: "La mancha de este pecado es tan grande, que no puede borrarla la humildad suplicante".

Respuesta. De distintos modos se dice irremisible el pecado contra el Espíritu Santo, según sus diversas acepciones. Si se toma la impenitencia final como pecado contra el Espíritu Santo, es entonces plenamente irremisible, pues de ninguna manera se perdona. Y es que el pecado mortal en que el hombre persevera hasta la muerte, si no es borrado en esta vida por la penitencia, tampoco se borra en la futura.

Bajo las dos otras acepciones se llama irremisible, no porque no se perdone de ningún modo, sino porque de suyo merece que no se perdone. Esto acontece de dos maneras: Primera, en cuanto a la pena. El que peca por ignorancia o flaqueza merece pena menor; pero el que peca con malicia cierta no tiene ninguna excusa que disminuya su pena. De igual suerte, el que blasfemaba contra el Hijo del hombre, no habiendo

languor occurrit»: sicut dicit Glossa[16] super illud Ps. 102,3, «Qui sanat omnes infirmitates tuas». Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

3. **Praeterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum. Sed quandiu durat status viae, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam angelus de caelo ceciderit: unde dicitur Iob 4,18-19: «In angelis suis reperit pravitatem: quanto magis qui habitant domos luteas?» Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiae redire. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.**

Sed contra est quod dicitur Mt. 12,32: «Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei *neque in hoc saeculo neque in futuro*». Et Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte»[17], quod *tanta est labes huius peccati quod humilitatem deprecandi subire non potest*.

Respondeo dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum Sanctum (a.1), diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum Sanctum finalis impoenitentia, sic dicitur irremissibile quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo *perseverat usque ad mortem*, quia in hac vita non remittitur per poenitentiam, nec etiam in futuro dimittetur.

Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quia nullo modo remittatur: sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo, quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur: qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem unde eius poena minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, eius divinitate

[16] LOMBARDI: ML 191,920; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.102,3: ML 37,1319.
[17] L.1 c.22: ML 34,1266.

nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis quam in eo aspiciebat, et sic minorem poenam merebatur: sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus Sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde eius poena diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi [10], hoc peccatum Iudaeis non remitti neque in hoc saeculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt poenam et in praesenti vita per Romanos, et in futura vita in poena inferni. Sicut etiam Athanasius [11] inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquae et panis: et hoc Dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in Spiritum Sanctum, beneficia Dei, qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt (Ex. 32,4): «Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti». Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illo quasi tria millia hominum» (Ex. 32,28); et in futurum eis poenam comminatur, dicens: «Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum» (Ex 32,34).

Alio modo potest intelligi quantum ad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id ex quo morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturae, vel inducit fastidium cibi et medicinae; licet etiam talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

sido revelada su divinidad, podía tener excusa por la debilidad de la carne que veía en El, y así merecía menor pena; mas quien blasfemaba de la misma divinidad, atribuyendo las obras del Espíritu Santo al diablo, no podía excusarse por ningún camino para que disminuyera su pena. Por eso se dice, según exposición del Crisóstomo, que ese pecado no se les perdonó a los judíos ni en este siglo ni en el venidero; pues por él padecieron, en la vida presente, de los romanos, y en la futura, con las penas del infierno. También San Atanasio trae el ejemplo de sus padres, que primero se alzaron contra Moisés por la falta del agua y del pan. Lo que el Señor lo llevó con paciencia, pues tenían excusa en la flaqueza de la carne; mas después pecaron con gravedad mayor, como blasfemando contra el Espíritu Santo, al atribuir al ídolo los beneficios de Dios, que los había sacado de Egipto, cuando dijeron: "Estos son, Israel, tus dioses que te sacaron de la tierra de Egipto"... Por eso quiso el Señor que fueran castigados también temporalmente; porque "murieron en aquel día unos tres mil hombres"; y en el porvenir les amenaza con la pena, diciendo: "En el día de la venganza visitaré Yo su pecado".

En segundo lugar, cuanto se refiere a la culpa. Una enfermedad es de índole incurable cuando falta el principio por el que se puede curar, sea porque destruye la virtud de la naturaleza o porque causa náuseas de la comida o de la medicina; y aun tal dolencia puede curarla Dios. De la misma manera, se llama irremisible el pecado contra el Espíritu Santo por su naturaleza, en cuanto que excluye lo que causa la remisión de los pecados. Con él, sin embargo, no se cierra del todo el camino del perdón y la salud a la omnipotencia y misericordia de Dios, la cual a veces sana espiritualmente a tales impenitentes y como por milagro.

[10] *In Mt.* homil.41: MG 57,449.
[11] Epist. 4 *Ad Serap.*: MG 26,662.

Soluciones. 1. Consideradas la omnipotencia y misericordia divinas, de nadie se debe desesperar en esta vida; pero, teniendo en cuenta la condición del pecado, algunos se llaman "hijos de la desconfianza", como se lee en el Apóstol.

2. La objeción arguye por parte de la omnipotencia de Dios, no por la condición del pecado.

3. El libre albedrío permanece siempre mudable en esta vida; pero, como algunas veces arroja de sí, en cuanto está en su mano, lo que le puede inducir al bien, de ahí que de su parte el pecado es irremisible, aunque Dios lo pueda perdonar.

Ad primum ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui «filii diffidentiae», ut habetur ad Eph. 2,2; 5,6.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei: non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile: tamen quandoque nihilcit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULO 4

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis *

Si el hombre puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin suponer otros pecados

Dificultades. Parece que el hombre no puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin suponer antes otros pecados.

1. El orden natural es subir de lo imperfecto a lo perfecto, como aparece en los buenos, según el texto de la Escritura: "La vereda de los justos es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día". Pero perfecto es el mal en su grado máximo, según el Filósofo. Y como el pecado contra el Espíritu Santo sea gravísimo, parece que se llega a él por pecados menores.

2. Pecar contra el Espíritu Santo es pecar por malicia o por elección. Eso no lo puede hacer el hombre antes de que haya pecado muchas veces, pues dice el Filósofo que,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis.

1. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Prov. 4,18: «Justorum semita quasi lux splendens crescit et proficit usque ad perfectum diem». Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum: ut patet per Philosophum, in V «Metaphys.» [20] **Cum igitur peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.**

2. Praeterea, peccare in Spiritum Sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit: dicit enim Philosophus, in V «Ethic.» [21].

---

* *Sent.* 2 d.43 a.5; *De virtut.* a.13 ad 1.

[20] L.4 c.16 n.2 (Bk 1021b25): S.Th., l.5 lect.18.

[21] C.6 n.1 (Bk 1134a17): S.Th., lect.11.

quod, si homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Praeterea, poenitentia et impoenitentia sunt circa idem. Sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impoenitentia, quae est species peccati in Spiritum Sanctum. Peccatum ergo in Spiritum Sanctum praesupponit alia peccata.

Sed contra est quod «facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem», ut dicitur Eccli. 11,23. Ergo e contrario possibile est, secundum malitiam daemonis, suggerentis, ut statim aliquis inducatur in gravissimum peccatum, quod est in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (a.1). Uno modo, ex inclinatione habitus: quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum. Et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio: oportet enim actus peccatorum praecedere ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia abiiciendo per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccando: quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est (a.1). Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata: quia sicut dicitur Prov. 18,3, «impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit». Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum peccet per contemptum: tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones praecedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam acci-

aunque puede el hombre hacer injusticias, no puede obrar de repente como injusto, es decir, por elección. Parece, en consecuencia, que el pecado contra el Espíritu Santo no se puede cometer sino después de otros muchos.

3. La penitencia y la impenitencia versan sobre lo mismo. Mas la penitencia no se hace sino por los pecados pasados; lo mismo, pues, la impenitencia, especie de pecado contra el Espíritu Santo. Por lo tanto, presupone otros pecados.

Por otra parte, dice el Eclesiástico que "es fácil cosa al Señor enriquecer de repente al pobre". También, por el contrario, es posible que, por maliola que sugiere el diablo, en un instante caiga uno en el pecado gravísimo contra el Espíritu Santo.

Respuesta. Hemos dicho que una de las maneras de pecar contra el Espíritu Santo es pecar con malicia cierta, y que pecar así sucede de dos modos. Uno, por inclinación del hábito, lo cual no es con propiedad pecar contra el Espíritu Santo; y no se da ya desde un principio, pues es menester que precedan los actos de pecado de que se engendre el hábito que inclina a pecar.

De otro modo se puede pecar con malicia cierta, arrojando de sí por desprecio lo que *retrae* al hombre del pecado. Es lo que, como hemos visto, constituye propiamente pecar contra el Espíritu Santo. Lo cual ordinariamente presupone también otros pecados, puesto que dice la Escritura que "el impío, cuando llega al profundo en los pecados, desprecia". Sin embargo, puede suceder que ya en el primer acto de pecado uno peque por desprecio contra el Espíritu Santo, bien por la libertad del albedrío, bien por múltiples disposiciones precedentes, o también por algún vehemente incentivo al mal y debilitado afecto hacia el bien. Por eso, en el varón perfecto apenas

o nunca acaece que desde un principio peque contra el Espíritu Santo. Así dice Orígenes: "No creo que ninguno que ha alcanzado sumo grado de perfección se vacíe o caiga de repente, sino por necesidad ha de desfallecer poco a poco y por partes".—La misma razón vale si el pecado contra el Espíritu Santo se toma a la letra por la blasfemia contra El; pues tal blasfemia, de que habla el Señor, procede siempre de malicioso desprecio.

Pero si por pecado contra el Espíritu Santo se entiende la impenitencia final, conforme a la opinión de San Agustín, entonces no hay cuestión, ya que para tal pecado contra el Espíritu Santo se requiere la continuidad de pecados hasta el final de la vida.

Soluciones. 1. Tanto en el bien como en el mal generalmente se va de imperfecto a perfecto, pues el hombre siempre progresa, sea en el bien o en el mal. Con todo, en ambos uno puede empezar por un grado mayor que el otro; y así, aquello por donde empieza puede ser perfecto en su género tanto en el bien como en el mal, aunque sea imperfecto en el proceso del hombre que progresa en mejor o en peor.

2. Esa razón concluye para el pecado de malicia que procede por inclinación del hábito.

3. Si se toma la impenitencia según la entiende San Agustín, en cuanto que denota la permanencia en el pecado hasta el fin, es entonces patente que la impenitencia presupone pecados, como la penitencia. Pero, si hablamos de la impenitencia habitual, especie del pecado contra el Espíritu Santo, es claro que la impenitencia puede darse también antes de los pecados, puesto que quien nunca pecó puede proponer arrepentirse o no, si le aconteciera pecar.

dere potest quod statim a principio peccent in Spiritum Sanctum. Unde dicit Origenes, in I «Periarch.» [22]: «Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque gradu constiterint, ad subitum evacuetur aut decidat: sed paulatim ac per partes cum decidere necesse est».—Et eadem ratio est si peccatum in Spiritum Sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus Sancti. Talis enim blasphemia de qua Dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impoenitentia, secundum intellectum Augustini, quaestionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

Ad primum ergo dicendum quod tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo. Et tamen in utroque unus potest incipere a maiori quam alius. Et ita illud a quo aliquis incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in pelius proficientis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum quod, si accipiatur impoenitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque in finem, sic planum est quod impoenitentia praesupponit peccata, sicut et poenitentia. Sed si loquamur de impoenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est quod impoenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel poenitendi vel non poenitendi si contingeret eum peccare.

[22] C.3: MG 11,155.

PECADOS CONTRA EL DON DE ENTENDIMIENTO

Santo Tomás encuentra vicios y pecados opuestos también a los dones. Así, a los dones correspondientes a la fe—de inteligencia y de ciencia—opone aquí unas tendencias propias y actos viciosos.

Al don de ciencia es patente que se opone *la ignorancia* en alguna de sus múltiples formas; en este caso, la ignorancia de lo sobrenatural, opuesta a la ciencia de las cosas divinas. El Santo omite todo análisis sobre ella porque de la ignorancia en el sentido moral, o ignorancia culpable, había hecho cuestión en el estudio general de los pecados (1-2 q.76).

Resta aquí el breve examen de los otros dos vicios opuestos al don de inteligencia: *ceguera espiritual* y *torpeza de la mente*. El Santo ha visto catalogados los dos en San Gregorio como vicios que brotan de los pecados carnales. Y le ha bastado otra ligera indicación del gran doctor en torno a ese «embotamiento del sentido», *que versa sobre la inteligencia* (a.2 obj.2), para construir su original y fundada adscripción de los dos como vicios opuestos al don de inteligencia. Sólo una palabra de glosa a esta cuestión, ya que el texto es bien elocuente y suficientemente claro.

1.º *La ceguera mental* se entiende evidentemente como *ceguera espiritual*, o respecto de los bienes y misterios sobrenaturales, y es definida como *vicio que implica la omnímoda privación del conocimiento de estas realidades sobrenaturales* (a.2). Se mantiene, en efecto, la analogía con la ceguera del cuerpo, que es privación de toda visión sensible, y la del entendimiento, que sería privación de toda luz y visión intelectual de los principios que hacen posible el conocimiento intelectual.

En un plano superior, la *ceguera espiritual* será privación del conocimiento de las cosas sobrenaturales. Esta ceguera, si es por falta actual de las luces divinas para conocer, es más bien *pena* de precedentes pecados, porque Dios no substrae sus gracias sino por el pecado. Mas cuando es directa o indirectamente *culpable*, porque el espíritu está distraído en mil ocupaciones ajenas o en la consideración de las cosas terrenas, que impiden la atención a las cosas espirituales, constituye ésta *ceguera de la mente*, vicio opuesto al don de entendimiento y obstáculo de tantas luces divinas.

2.º La *hebetudo mentis*, o *torpeza espiritual*, es un modo y grado distinto de este desconocimiento de las cosas espirituales. El Angélico la define como la *debilidad de la mente en la consideración de los bienes espirituales*. Se opone a la *agudeza y penetración que la inteligencia* obtiene en el conocimiento de las cosas de Dios mediante el don de inteligencia. Por negligencias culpables y excesiva atención a las cosas corporales y bienes materiales, la inteligencia queda em-

botada, débil y miope para considerar las cosas espirituales, para penetrar las grandes verdades de la religión y el sentido de los misterios divinos.

Tal embotamiento y miopía espiritual forman este vicio, causado por *el fastidio* de los bienes del espíritu y negligencia culpable en fijar la atención de la mente hacia lo espiritual y eterno. Debido al mismo, los hombres carnales y mundanos no pueden mantener, ni aun por breve espacio, la consideración en las verdades sobrenaturales, ni menos comprender su sentido espiritual, aun siendo personas de excelente y sutil ingenio natural. Por ello, estos vicios impiden totalmente la *contemplación*, que es dada por el don de entendimiento.

3.º Por lo mismo, es bien lógica y consecuente la filiación de tales vicios que había señalado San Gregorio y el Angélico recoge. *Ambos nacen de los pecados carnales. La ceguera mental, del vicio de lujuria*, que impide casi totalmente el conocimiento de los bienes espirituales. *El embotamiento del sentido espiritual, de la gula*, que debilita el espíritu para ocuparse de lo inteligible.

Gula y lujuria, en efecto, son los vicios que más arrastran al hombre hacia las cosas carnales y corporales y, por la vehemencia de sus placeres, más le hacen fijar su atención en ellas, impidiendo al alma elevarse a la contemplación de lo espiritual. Aun los hombres de más alto ingenio natural y agudeza intelectual, arrastrados por estos placeres, pierden todo el gusto y facultad de atención y penetración de las realidades divinas, incidiendo—según el ejemplo lamentable de Salomón—en los más crasos errores y absoluta falta de comprensión para las verdades religiosas (a.4 ad 1).

De ahí la necesidad de una enérgica *purificación* ascética y moral, mediante las virtudes de castidad y abstinencia, para purgar y depurar el alma de aquellos crasos vicios, y poderla así disponer—al menos remotamente—para *la contemplación* sobrenatural, que es el fruto maduro del don de entendimiento.

CUESTION 15

(In tres articulos divisa)

De caecitate mentis et hebetudine sensus

De la ceguera de la mente y embotamiento del sentido

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae et intellectui (cf. q.10 introd.). Et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra (1-2 q.76), cum de causis peccatorum ageretur; quaerendum est nunc de caecitate mentis et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum caecitas mentis sit peccatum.

Secundo: utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis.

Tertio: utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

Después viene la consideración de los vicios opuestos a la ciencia y al entendimiento. Y, pues, al hablar de las causas de los pecados se ha tratado ya de la ignorancia, que se opone a la ciencia, se ha de tocar ahora la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido, que se oponen al don de entendimiento. Acerca de lo cual se indagan tres cosas:

Primera: si la ceguera de la mente es pecado.

Segunda: si el embotamiento del sentido es otro pecado distinto de la ceguera de la mente.

Tercera: si estos vicios se originan de los pecados carnales.

ARTICULO 1

Utrum caecitas mentis sit peccatum

Si la ceguera de la mente es pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis non sit peccatum.

1. Illud enim quod excusat a peccato non videtur esse peccatum. Sed caecitas excusat a peccato: dicitur enim Io. 9,41: «Si caeci essetis, non haberetis peccatum». Ergo caecitas mentis non est peccatum.

2. Praeterea, poena differt a culpa. Sed caecitas mentis est quaedam poena: ut patet per illud quod habetur Is. 6,10: «Excaeca cor populi huius»; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi poena esset. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus

Dificultades. Parece que la ceguera de la mente no sea pecado.

1. Lo que excusa de pecado parece que no lo es. Mas la ceguera de la mente excusa de pecado, según San Juan: "Si fuereis ciegos, no tendríais pecado". Luego la ceguera de la mente no es pecado.

2. La pena difiere de la culpa. Mas la ceguera de la mente es una pena, según el texto de Isaías: "Ciega el corazón de este pueblo"; si no fuera pena, sino mal, no provendría de Dios. No es, por consiguiente, pecado la ceguera de la mente.

3. Todo pecado es voluntario, como dice San Agustín. Mas la ceguе-

ra de la mente no es voluntaria, porque, como dice él mismo, "todos desean conocer la luminosa verdad"; y en la Escritura se lee: "Dulce es a los ojos ver la luz y deleitable ver el sol". En consecuencia, la ceguera de la mente no es pecado.

Por otra parte, San Gregorio pone entre los vicios que origina la lujuria la ceguera de la mente.

Respuesta. Como la ceguera corporal es la privación del principio de la visión corporal, así también la ceguera de la mente es la privación de lo que es principio de visión mental o intelectual. Este principio es triple. Uno es la luz de la razón natural. Y como esta luz pertenece a la naturaleza específica del alma racional, nunca se apaga en ella, aunque se debilite a veces en su propio acto por rémora de las fuerzas inferiores, de las que necesita el entendimiento humano para entender, como puede verse en los amentes y furiosos, de que ya hemos tratado.

Otro principio de la visión intelectual es cierta luz habitual sobreañadida a la natural de la razón. De esta luz a veces se priva al alma, y tal privación es la ceguera que es pena, en el sentido en que la privación de la luz de la gracia se considera como una pena. De ahí que se diga de algunos: "Su malicia los cegó".

Un tercer principio de visión intelectual es todo principio inteligible por el cual entendemos las cosas. A él puede la mente humana atender o no; y el que no atienda puede acontecer de dos modos. Cuando la voluntad espontáneamente se aparta de su consideración, conforme al salmo: "No quiso entender para bien obrar". O también por ocuparse la mente en cosas que más ama, las cuales alejan la atención de tal principio, según se dice: "Cadicit [1]. Sed caecitas mentis non est voluntaria: quia ut Augustinus dicit, X «Confess.» [2], «cognoscere veritatem lucentem omnes amant»; et Eccle. 11,7 dicitur: «Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem». Ergo caecitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» [3], caecitatem mentis ponit inter vitia quae causantur ex luxuria.

Respondeo dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertinet ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in Primo dictum est (q.84 a.7.8).

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est caecitas quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. 2,21: «Excaecavit illos malitia eorum».

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii: secundum illud Ps. 35,4: «Noluit intelligere ut bene ageret». Alio modo, per

[1] *De vera relig.* c.14: ML 34,133.
[2] C.23: ML 32,794.
[3] C.45: ML 76,621.

occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur; secundum illud Ps. 57,9: «Supercecidit ignis», scilicet concupiscentiae, «et non viderunt solem». Et utroque modo caecitas mentis est peccatum.

yó sobre ellos el fuego (de la concupiscencia) y no vieron el sol". Y de ambas maneras es la ceguera de la mente pecado.

Ad primum ergo dicendum quod caecitas quae excusat a peccato est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de secunda caecitate, quae est poena.

Ad tertium dicendum quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile. Potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quae magis amat.

Soluciones. 1. La ceguera que excusa de pecado es la que proviene del defecto natural para ver.

2. La razón vale respecto de la segunda ceguera, que es pena.

3. Entender una verdad cualquiera es de suyo y para todos amable, aunque acaso para algunos sea odioso por estorbarles de aquello que más aman.

ARTICULO 2

Utrum hebetudo sensus sit aliud a caecitate mentis

Si el embotamiento del sentido es cosa distinta de la ceguera de la mente

Ad secundum sic procedituR. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a caecitate mentis.

1. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium, in II «Moral.»[1]; cui etiam opponitur caecitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod caecitas *mentis*.

2. Praeterea, Gregorius, in XXXI «Moral.» (l.c. nt.3), de hebetudine loquens, nominat eam «hebetudinem sensus circa intelligentiam». Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis caecitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod caecitas mentis.

Dificultades. Parece que el embotamiento del sentido no es otra cosa que la ceguera de la mente.

1. Una cosa contraria a otra sólo. Pero al don de entendimiento se opone el embotamiento, como consta por San Gregorio; y también se le opone la ceguera de la mente, puesto que entendimiento significa cierto principio visivo. Luego el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

2. Hablando San Gregorio del mismo, lo llama "embotamiento del sentido en torno a la inteligencia". Pero embotarse el sentido en orden a la inteligencia no parece otra cosa que no entender bien, lo cual es propio de la ceguera de la mente. Por lo tanto, el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

[1] C.49: ML 75,592.

3. Si en algo difiere parece ser sobre todo en que la ceguera de la mente es voluntaria, como hemos dicho, y el embotamiento del sentido, un defecto natural. Mas el defecto natural no es pecado. En consecuencia, el embotamiento del sentido, por esta parte, no sería pecado; lo cual contradice a San Gregorio, que lo enumera entre los vicios nacidos de la gula.

3. Praeterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra (a.1) dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est contra Gregorium (l.c. nt.3), qui connumerat eam inter vitia quae ex gula oriuntur.

Por otra parte, a efectos diversos corresponden diversas causas. Y San Gregorio dice allí mismo que el embotamiento del sentido se origina de la gula, y la ceguera de la mente, de la lujuria. Luego éstos también son diversos.

Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius XXXI «Moral.» (ibid.), dicit quod hebetudo mentis oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria. Ergo sunt diversa vitia.

Respuesta. Lo embotado y romo se opone a lo agudo. Se llama agudo lo penetrante, como lo romo es lo obtuso e impotente para penetrar. El sentido corporal se dice, por cierta semejanza, que penetra el medio ambiente en cuanto que a cierta distancia percibe su objeto, o también porque puede, como penetrando, percibir lo íntimo de las cosas. Por eso, en lo corporal se dice que uno posee sentido agudo cuando puede captar los objetos sensibles viendo, oyendo u oliendo de lejos; como, por el contrario, es de sentido embotado y obtuso quien no percibe más que de cerca y los objetos de más tamaño.

Respondeo dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia.

A semejanza del sentido corporal, hay también en la inteligencia cierto sentido que versa sobre algunos "primeros principios", como dice el Filósofo; a la manera que el sentido conoce el objeto sensible como un cierto principio de conocimiento. Este sentido intelectual no capta su objeto de un medio corporal y a distancia, sino por otros medios, como por la propiedad de las cosas se percibe su esencia y por el efecto la causa. Uno, pues, será de sentido intelectual agudo cuando, al momen-

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum «primorum extremorum», ut dicitur in VI «Ethic.»[1]: sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorundam principiorum cognitionis. Ille autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media; sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam

[1] C.8 n.9 (Bk 1142a26).

qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa et exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem.

Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum: caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis: inquantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

to de percibir la propiedad de las cosas o su efecto, comprende la naturaleza de las mismas y llega hasta penetrar los menores detalles de la realidad. Pero será embotado y romo quien no alcanza a conocer la verdad de una cosa sino después de muchas explicaciones y ni aun entonces cala perfectamente todo lo atañente a su naturaleza.

Por lo dicho se deduce que el embotamiento del sentido intelectual entraña cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales, como la ceguera de la mente implica la privación total de su conocimiento. Ambos se oponen al don de entendimiento, por el que el hombre con la mera percepción conoce los bienes espirituales y penetra sutilmente en su interioridad. El embotamiento, como la ceguera de la mente, tienen carácter de pecado por ser voluntarios; como se ve en el que tiene su afecto puesto en lo carnal, que descuida o siente fastidio en tratar delicadamente lo espiritual.

Soluciones. Con esto queda ya dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 3

Utrum caecitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus [a]

Si la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido tienen su origen en los vicios carnales

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus.

1. Augustinus enim, in libro «Retract.» [e], retractans illud quod dixerat in «Soliloq.» [f], «Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti», dicit quod «responderi pot-

Dificultades. Parece que la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido no tienen su origen en los vicios carnales.

1. San Agustín, retractando aquello de los "Soliloquios": "¡Oh Dios, que quisiste que sólo los limpios supieran la verdad!", afirma

[a] Infra q.153 a.5.
[e] L.1 c.4: ML 32,590
[f] L.1 c.1: ML 32,870

que "puede responderse que también otros muchos no limpios han sabido muchas cosas verdaderas". Mas los hombres se vuelven inmundos principalmente por los vicios carnales. Luego la ceguera de lá mente y el embotamiento del sentido no son causados por los vicios carnales.

2. La ceguera de la mente y el embotamiento del sentido son defectos de la parte intelectiva del alma, y los vicios carnales pertenecen a la corrupción de la carne. Pero la carne no influye en el alma, sino al contrario. Por lo tanto, la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido no los causan los vicios de la carne.

3. Una cosa es más afectada por lo cercano que por lo apartado. Y más vecinos son de la mente los vicios espirituales que los carnales. En consecuencia, la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido más bien se originan de vicios espirituales que de los carnales.

Por otra parte, dice San Gregorio que el embotamiento del sentido intelectual trae su origen de la gula, y la ceguera de la mente, de la lujuria.

Respuesta. La perfección de la operación inteleotual del hombre está en la abstracción de las imágenes sensibles, y así el entendimiento humano, cuanto más libre estuviere de tales imágenes, tanto mejor podrá considerar lo inteligible y ordenar todo lo sensible; pues, como dijo Anaxágoras, es menester que el entendimiento esté separado y no mezclado, para imperar en todo, y el agente ha de dominar la materia para moverla, como escribe el Filósofo. Pero es evidente que el deleite refuerza la intención en aquello en que uno se deleita; por eso dice el Filósofo que se obra de un modo óptimo en lo que se encuentra placer,

est multos etiam non mundos multa vera scire. Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. Praeterea, caecitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animae intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis, Sed caro non agit in animam, sed potius e converso. Ergo vitia carnalia non causant caecitatem mentis et hebetudinem sensus.

3. Praeterea, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» (l.c. nt.3), dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, caecitas mentis ex luxuria.

Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia: sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere[1]. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur: unde Philosophus dicit, in X «Ethic.»[2], quod unusquisque ea in quibus delectatur

[1] Cf. ARIST., *Phys.* 8 c.5 n.5 (BK 256b24): S.TH., lect.9.
[2] C.5 n.2 (BK 1175a30): S.TH., lect.7.

optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia: magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit: ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. 1,17, quod «pueris his», scilicet abstinentibus et continentibus, «dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia».

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter aliqua speculari circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam: sed impediendo operationem ipsius per modum praedictum.

Ad tertium dicendum quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

mas, en lo adverso, o no se obra o débilmente. A su vez, los vicios carnales, como la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, del manjar y deleite carnal, que son los más vehementes entre todos los corporales. Por esos vicios, pues, la intención del hombre se adhiere fuertemente a lo corporal y, en consecuencia, se debilita su operación intelectual, más por la lujuria que por la gula, por ser más fuerte el placer sensual que el del manjar. Por eso nace de ella la ceguera de la mente, que excluye casi del todo el conocimiento de los bienes espirituales; y de la gula el embotamiento del sentido, que hace al hombre torpe para entenderlas. Por el contrario, las virtudes opuestas, como la abstinencia y la castidad, lo disponen altamente para la perfección de la operación intelectual. Así dice la Escritura: "A estos jóvenes (abstinentes y continentes) les dió Dios la ciencia y la disciplina en todo libro y sabiduría".

Soluciones. 1. Aunque algunos, dominados por vicios carnales, puedan a veces tratar sutilmente lo inteligible por la bondad de ingenio natural o del hábito sobreañadido, pero a veces por necesidad su intención se retrae de esa sutil contemplación por los placeres del cuerpo. Así, pues, los impuros pueden saber algunas verdades; pero en ello les impide mucho su impureza.

2. La carne no influye en la parte intelectiva alterándola, pero sí estorbando su operación del modo dicho.

3. Los vicios carnales, cuanto más remotos de lo espiritual, tanto más hacen que su intención se distraiga a cosas más lejanas; por lo cual impiden más la contemplación del alma.

LOS PRECEPTOS DE LA FE

La estructura de esta breve cuestión no debe llevarnos a engaño, como si el Angélico no diera importancia al tema de los preceptos y obligaciones en la moral y se limitara a esta final y sumaria indicación de los textos bíblicos que contienen la legislación de cada virtud. Menguada sería entonces la visión que nos diera de la ciencia moral si así descuidara y relegara a un plano tan secundario la parte preceptiva y prohibitiva en cada materia de virtudes y vicios; porque el tema de las obligaciones es siempre, no lo único, pero sí unas de las partes más fundamentales y más necesarias de saberse en toda doctrina del orden moral.

Habríamos entonces falseado el pensamiento de Santo Tomás, que en toda la moral especial sigue el mismo esquema, dejando para una cuestión terminal—de ordinario bien breve—el tema de los preceptos correspondientes a cada grupo de virtudes y vicios. Y como éste es el sistema que va a seguir en cada tratado, debemos advertirlo de una vez por todas. Se ha dicho más de una vez [1] que la doctrina moral de Santo Tomás no adquiere una fisonomía de *moral de los preceptos, o del deber*, ni menos aún tiene exclusivo aire de *moral de los pecados*. A su doctrina moral ha dado una organización más científica de *moral de las virtudes y de los bienes*. Pero esto no quiere decir que no considere las leyes—con el efecto esencial de obligación o deber que entrañan—como estructura fundamental y columna vertebral del orden moral, ni el campo de los vicios y virtudes como una mitad de toda el área moral; sino que, simplemente, el Santo ha organizado y desarrollado sobre ese primer plano del estudio y análisis de la vida virtuosa—de las acciones humanas que conducen al fin—toda la doctrina de las obligaciones morales, las cuales versan siempre—como materia y objeto—sobre actos buenos; y de igual suerte, todo el inmenso campo de la moralidad mala—vicios y pecados—, que ha de conocerse siempre por oposición a los actos buenos y por infracción de los preceptos que imponen aquellos actos de virtud.

Es la pauta que empieza a dar el Aquinate en este tratado de la fe: la parte preceptiva, de leyes y obligaciones, que es bien importante en ella, ha sido ya insertada y expuesta en la contextura de los actos de la fe y de los vicios contrarios a ella. Junto con la necesidad de la fe (q.2 a.5-8), se ha explicado el precepto del acto interior de creer y la obligación de la fe explícita; y, asimismo, el precepto del acto exterior, o la confesión de la fe con sus modalidades. Además de estos *preceptos afirmativos*, se han examinado los pecados contrarios, que implican otros tantos *preceptos* negativos o prohibitivos de no cometer los actos contrarios, sea a la fe misma (q.10-12), sea a las mu-

[1] T. Urdánoz, *Introducción general a la parte moral:* BAC, *Suma* bilingüe, t.4 p.5; 9; *Tratado de la justicia:* BAC, *Suma* bilingüe, t.8 p.160.

chas materias indirectas a que se extienden las obligaciones de la fe, o a los actos exteriores de la misma, como la blasfemia (q.13-14).

Tal es el elenco de los preceptos de la fe, la parte preceptiva, bien importante, de esta virtud. Y esta cuestión última sólo tiene el sentido de un ligero análisis *sobre la promulgación de estos preceptos* en la Sagrada Escritura, o, mejor aún, *sobre la conveniencia* de que fueran promulgados con más o menos solemnidad en ella. Se suelen referir, sobre todo, a la promulgación de los preceptos en el Antiguo Testamento, sea en la ley de Moisés o en los profetas y sapienciales.

Esto supuesto, en la cuestión se analiza los preceptos concernientes a la fe en la antigua ley (a.1) y los que atañen a la ciencia y entendimiento (a.2).

1.º Como es lógico, el Aquinate no encuentra preceptos de la fe promulgados en la parte dispositiva del decálogo. Los diez mandamientos contienen los preceptos relativos a la moralidad natural, a las virtudes morales y sus vicios contrarios. Las obligaciones que atañen al orden sobrenatural se han de reducir a él *por adición—superadduntur—*, como dirá en otros lugares. Y los preceptos de fe, esperanza y caridad se incorporan como *preámbulos* o *antecedentes* al decálogo.

De la fe advertía el Santo que «no necesita promulgación, sino ser infundida», porque equivale a los primeros principios naturalmente conocidos (1-2 q.100 a.4 ad 1). Y aquí añade que la intimación de la fe se contiene en el preámbulo del decálogo (Ex. 20,2; Deut. 6,4), en que Yavé se presenta como Dios único y exige a su pueblo la sumisión y, por lo tanto, la fe en El.

Supuesta esta fe en Dios uno, *no era oportuno que se promulgasen nuevos preceptos de una fe más explícita* en la ley antigua. El pueblo escogido debía vivir de una fe implícita, y no se le propuso la revelación plena de los misterios sobrenaturales. Se trata, sobre todo, de preceptos de fe afirmativos en torno a más verdades explícitas. Ello no implican que no existan en la ley antigua otros preceptos prohibitivos contra la infidelidad y los peligros que amenazaban a la fe monoteísta de los antiguos (a.1 ad 3), y asimismo preceptos afirmativos directos sobre la confesión de la fe y la instrucción de las verdades divinas (ad 4).

Tampoco esta doctrina se opone a lo expuesto ya antes, que muchos en el pueblo de Dios estaban obligados a una fe más explícita y un cierto conocimiento del Mesías futuro (q.2 a.8). Y menos arguye nada contra lo antes probado sobre *la obligación* substancial de creer, al menos con la fe mínima en Dios remunerador, vigente para todos los hombres tanto de la ley antigua como de la ley natural.

Con la ley nueva es patente que el Señor ha comunicado al mundo la plenitud de la revelación y el Señor ha promulgado el precepto de creer con una fe más plena y explícita. Los textos sagrados sobre ello se han alegado ya en diversas cuestiones.

2.º *También en la ley antigua se promulgaron preceptos concernientes a la ciencia e inteligencia de la fe.* Y estas mismas prescripciones se leen con más abundancia en la doctrina evangélica y apostólica (a.2).

Se trata de la materia preceptiva correspondiente a *los dones de ciencia e inteligencia*. Mas no afirma Santo Tomás que existiera, o ahora exista, precepto alguno que obligue a la actuación de los dones de ciencia e inteligencia; el ejercicio de los dones depende directa-

mente de la inspiración divina, no de nuestra voluntad. Como advertía Vitoria, se ha de entender esto según el principio general de que los preceptos de las virtudes se deben cumplir al menos *en cuanto a la substancia del acto*, sin necesidad de practicarlos por el hábito virtuoso. De igual suerte, en este caso obliga la materia de estos dones, sin que se precise la actuación de los mismos [2]. Bajo el influjo de ellos podrían cumplirse de un modo más eminente tales prescripciones de ciencia y sabiduría.

El Aquinate recoge muchos de los numerosos textos del Antiguo Testamento que prescriben un conocimiento diligente y esmerado de la ley. Estas prescripciones afectan a tres distintos aspectos: a) *a la adquisición* del conocimiento suficiente en los divinos mandamientos; b) *al uso de esta ciencia*, o meditación asidua de la ley divina; c) *a la conservación y memoria frecuente de los divinos mandatos*.

Bien sabido es que tales normas fueron entendidas demasiado literalmente en la casuística rabínica, hasta obligar al judío piadoso a llevar delante de sus ojos siempre los preceptos de la ley. Y queda para la ley nueva *el cumplimiento espiritual* de tales prescripciones, es decir, la diligencia que han de poner los cristianos en el conocimiento de la doctrina de fe y, más aún, en su piadosa meditación.

[2] F. VITORIA, *Comentarios a la 2-2* in q.16 a.2 n.2.

CUESTION 16

(In duos articulos divisa)

De praeceptis fidei, scientiae et intellectus

De los preceptos sobre la fe, la ciencia y el entendimiento

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta (cf. q.1 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de praeceptis pertinentibus ad fidem.

Secundo: de praeceptis pertinentibus ad dona scientiae et intellectus.

Ahora pasamos a hablar de los preceptos que atañen a estos hábitos virtuosos. Sobre lo cual se proponen dos artículos:

Primero: de los preceptos referentes a la fe.

Segundo: de los mandamientos peculiares sobre los dones de ciencia y de entendimiento.

ARTICULO 1

Utrum in veteri lege debuerint dari praecepta credendi [*]

Si en la ley antigua se debieron dar preceptos de la fe

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint praecepta credendi.

1. Praeceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat: secundum illud Heb. 11,6: «Sine fide impossibile est placere Deo». Ergo maxime oportuit praecepta dari de fide.

2. Praeterea, novum Testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura, ut supra dictum est (1-2 q.107 a.3). Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide: ut patet Io. 14,1: «Creditis in Deum, et in me credite». Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua praecepta dari de fide.

3. Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa praecepta prohibentia infidelitatem: sicut Ex. 20,3: «Non habebis deos alienos coram me»; et iterum

Dificultades. Parece que en la vieja ley se debieron dar preceptos de la fe.

1. El precepto versa sobre lo debido y lo necesario. Pero es del todo necesario al hombre creer, según se dice: "Sin la fe es imposible agradar a Dios". Luego especialmente se debieron dar preceptos sobre la fe.

2. El Nuevo Testamento se contiene en el Antiguo como lo figurado en la figura, según dijimos. Pero en el Nuevo Testamento se da mandamiento expreso de la fe, como se lee en San Juan: "Creéis en Dios, creed también en mí". Parece, por lo tanto, que en la ley vieja se debieron dar algunos preceptos sobre la fe.

3. Por el mismo motivo se manda el acto de la virtud y se prohibe el vicio opuesto. Mas en la ley antigua hay muchos mandamientos que prohiben la infidelidad. Así en el Exodo: "No tendrás dioses extraños en mí

[*] 1-2 q.110 a.4 ad 1; infra q.22 a.1; *Cont. Gent.* 3,118.

presencia"; y en el Deuteronomio se manda no dar oídos a palabras de profeta o soñador que los quisieran apartar de la fe de Dios. Por lo tanto, la vieja ley debió ofrecer preceptos sobre la fe.

4. La confesión es acto de la fe, como queda dicho. Mas sobre la confesión y la promulgación de la fe se dan preceptos en la ley antigua; pues en el Exodo se manda dar explicación cumplida a los hijos que pregunten acerca de la observancia pascual, y en el Deuteronomio, que sea muerto el esparcidor de doctrinas contra la fe. En consecuencia, la ley antigua debió contener mandamientos sobre la fe.

5. Todos los libros del Antiguo Testamento se contenían en la ley; por eso el Señor dice que se halla escrito en la ley: "me aborrecieron sin motivo", cuando está escrito en un salmo. Pero en el Eclesiástico se afirma: "Los que teméis al Señor, creedle". Luego en la ley antigua hubo preceptos sobre la fe.

Por otra parte, el Apóstol llama a la ley vieja "ley de las obras" y la contrapone a la "ley de la fe". Así, pues, no debían darse en ella preceptos sobre la fe.

Respuesta. La ley no es impuesta por un señor más que a sus súbditos, y así los mandamientos de una ley cualquiera presuponen la sujeción del que recibe la ley a su legislador. Mas la primera sujeción del hombre a Dios se hace por la fe, según dice el Apóstol: "Es preciso a quien se llega a Dios creer que existe"; por eso la fe se presupone a los preceptos de la ley. Y en el Exodo se pone lo tocante a la fe antes que los preceptos de la ley, al decir: "Yo soy el Señor tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto"; lo mismo en el Deuteronomio: "Oye, Israel, el Señor es uno", empezando en seguida a tratar de los preceptos. Mas como en la fe se contienen muchas cosas ordenadas a la primera creencia de que

Deut. 13,1-3 mandatur quod non audient verba prophetae aut somniatoris qui eos de fide Dei vellet divertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt dari praecepta de fide.

4. Praeterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (q.3 a.1). Sed de confessione et promulgatione fidei dantur praecepta in veteri lege: mandatur enim Ex. 12,26-27 quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae; et Deut. 13 mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem occidatur. Ergo lex vetus praecepta fidei debuit habere.

5. Praeterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur: unde Dominus, Io. 15,25, dicit in lege esse scriptum, «Odio habuerunt me gratis», quod tamen scribitur in Ps. 34,19. Sed Eccli. 2,8, dicitur: «Qui timetis Dominum, credite illi». Ergo in veteri lege fuerunt praecepta danda de fide.

Sed contra est quod Apostolus, ad Rom. 3,27, legem veterem nominat «legem factorum», et dividit eam contra «legem fidei». Ergo in lege veteri non fuerunt praecepta danda de fide.

Respondeo dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis: et ideo praecepta legis cuiuslibet praesupponunt subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem: secundum illud Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est». Et ideo fides praesupponitur ad legis praecepta. Et propter hoc Ex. 20,2 id quod est fidei praemittitur ante legis praecepta, cum dicitur: «Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti». Et similiter Deut. 6,4 praemittitur: «Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est»: et postea statim incipit agere de praeceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est

primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est (q.1 a.7); ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis: sicut Augustinus dicit, «Super Io.»[1], quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, «Hoc est praeceptum meum» (Io. 15,12). Sed in veteri lego non erant secreta fidei populo exponenda. Et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in veteri lego data de credendis.

Dios existe, que es el primero y principal de los artículos, como hemos dicho, de ahí que, presupuesta la fe en Dios, por la que la mente humana le queda sometida, pueden darse mandamientos sobre los demás artículos. Así, dice San Agustín al exponer: "Este es mi mandamiento", que son múltiples los preceptos dados acerca de la fe. Mas en la ley antigua no iban a ser revelados los secretos de fe al pueblo. En consecuencia, supuesta la fe en un solo Dios, no hay más preceptos dados en la ley antigua sobre lo que debe creerse.

Ad primum ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. Et ideo praesupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum quod ibi etiam Dominus praesupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, «Creditis in Deum»: et aliquid praecipit, scilicet fidem Incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quae quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti. Et ideo subdit: «et in me credite».

Ad tertium dicendum quod praecepta prohibitiva respiciunt peccata, quae corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (q.10 a.5). Et ideo, praesupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei praesupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari praecepta in veteri lege pertinentia ad confessionem et doctrinam fidei quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum quod in illa etiam auctoritate praesupponitur fides per quam credimus Deum esse: unde praemittit, «Qui

Soluciones. 1. La fe es necesaria como principio de la vida espiritual; de ahí que se anteponga a la recepción de la ley.

2. También allí el Señor presupone algo acerca de la fe, que es la fe en un solo Dios, cuando dice: "Creéis en Dios", y preceptúa algo, como es la fe en la encarnación, por la cual Dios se hace hombre, y cuya explicación pertenece a la fe del Nuevo Testamento; por eso añade: "Creed también en mí".

3. Los preceptos prohibitivos conciernen a los pecados, que corrompen la virtud, la cual se destruye por un particular defecto, como se ha dicho. Por lo tanto, presupuesta la fe en un solo Dios, hubo de darse en la ley vieja preceptos prohibitivos que vedasen a los hombres esos particulares defectos que pueden corromper la fe.

4. También la confesión o la enseñanza de la fe presuponen la sumisión del hombre a Dios por la fe; por consiguiente, mejor podían darse en la ley antigua mandamientos acerca de la confesión o doctrina de la fe que sobre la misma fe.

5. En esa misma autoridad se presupone la fe, por la cual creemos que Dios existe; por eso se coloca delante: "Los que teméis al Señor",

[1] Tr.83 super 15,12: ML 35,1846.

que no podría ser sin fe. Lo que después añade: "Creedle", se ha de referir a verdades especiales, sobre todo a aquellas que promete Dios a los que le obedecen; por eso continúa: "Y no será vana vuestra merced".

timetis Deum», quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, «credite illi», ad quaedam credibilia specialia referendum est, et praecipue ad illa quae promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit: «et non evacuabitur merces vestra».

ARTICULO 2

Utrum in veteri lege convenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum

Si están bien propuestos en la ley vieja los preceptos acerca de la ciencia y del entendimiento

Dificultades. Parece que no se proponen bien en la vieja ley los mandamientos acerca de la ciencia y del entendimiento.

1. La ciencia y el entendimiento pertenecen al conocimiento. Mas el conocimiento precede a la acción y la dirige. Luego los preceptos de la ciencia y del entendimiento deben preceder a los referentes a las obras. Ahora bien, los primeros mandamientos de la ley son los preceptos del decálogo; parece, pues, que entre éstos debieron darse algunos sobre la ciencia y el entendimiento.

2. El aprendizaje antecede a la doctrina; pues antes de enseñar hay que aprender de otro. Mas en la antigua ley se dan algunos preceptos sobre la doctrina, tanto afirmativos, como éste: "Lo enseñarás a tus hijos y nietos", como también prohibitivos, al decir: "No añadiréis ni quitaréis nada a la palabra que os hablo". Parece, por lo tanto, que se debieron promulgar también preceptos que indujeran al hombre a aprender.

3. La ciencia y el entendimiento parecen más necesarios al sacerdote que al rey; así se lee: "Los labios del sacerdote guardarán la ciencia, y la ley se buscará de su boca"; y en otro lugar: "Porque abandonaste la ciencia, te abandonaré a ti para que

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

1. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem praecedit et dirigit actionem. Ergo praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent praecedere praecepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima praecepta legis sint praecepta decalogi, videtur quod inter praecepta decalogi debuerunt tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Praeterea, disciplina praecedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua praecepta de doctrina: et affirmativa, ut praecipitur Deut. 4,9: «Docebis ea filios ac nepotes tuos»; et etiam prohibitiva, sicut habetur Deut. 4,2: «Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo». Ergo videtur quod etiam aliqua praecepta dari debuerint inducentia hominem ad addiscendum.

3. Praeterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi: unde dicitur Mal. 2,7: «Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius»: et Os. 4,6 dicitur: «Quia scientiam repulisti, repellam te et ego, ne sacerdo-

tio fungaris mihi». Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis: ut patet Deut. 17,18-19. Ergo multo magis debuit praecipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

4. Praeterea, meditatio eorum quae ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter praecipitur, Deut. 6,7: «Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens». Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4,6: «Audientes universi praecepta haec, dicant: En populus sapiens et intelligens».

Respondeo dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari: primo quidem, acceptio ipsius; secundo, usus eius; tertio, vero, conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiae vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam. Et utrumque in lege praecipitur. Dicitur enim Deut. 6,6: «Erunt verba haec quae ego praecipio tibi in corde tuo», quod pertinet ad disciplinam; pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quae dicuntur. Quod vero subditur (v.7): «Et narrabis ea filiis tuis», pertinet ad doctrinam.—Usus vero scientiae vel intellectus est meditatio eorum quae quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur (ibid.): «Et meditaberis sedens in domo tua», etc.—Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit (v.8-9): «Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuae». Per quae omnia tangit memoriam mandatorum Dei significat; ea enim quae continuo sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea quae in manu habemus; vel visu, sicut ea quae ante oculos

no me desempeñes el sacerdocio". En cambio, al rey se manda que aprenda la ciencia de la ley, como se ve en el Deuteronomio. En consecuencia, con mayor motivo se debió mandar en la ley que los sacerdotes la aprendieran.

4. La meditación de lo que pertenece a la ciencia y al entendimiento no se puede realizar durmiendo y la impiden también ocupaciones ajenas. Por este modo, sin razón se manda: "Meditarás en ellas estando en tu casa, de viaje, al dormir y al levantarte". Imperfectamente, pues, se dan en la ley vieja mandamientos sobre la ciencia y el entendimiento.

Por otra parte, se lee: "Todos los que oigan estos preceptos dirán: He ahí un pueblo sabio e inteligente".

Respuesta. Tres cosas pueden considerarse en la ciencia y en el entendimiento: primero, su consecución; segundo, su uso, y tercero, su conservación. Se consiguen la ciencia y el entendimiento por la doctrina y la disciplina, y ambas cosas se mandan en la ley. Así, cuando se dice: "Estas palabras que yo mando estarán en tu corazón", lo que atañe a la disciplina, pues el discípulo debe aplicar su corazón a lo que se dice. Y en lo que añade: "Y las contarás a tus hijos", se refiere a la doctrina.—El uso de la ciencia y del entendimiento es la meditación de lo que se aprende y entiende; sobre lo cual se dice: "Y las meditarás estando en tu casa", etc.—Y su conservación la hace la memoria. Por eso añade: "Y las ligarás como señal en tu mano y estarán y se moverán ante tus ojos, y las has de escribir en el umbral y en las puertas de tu casa". Lo cual indica continua memoria de los mandamientos de Dios, ya que lo que continuamente se ofrece a nuestros sentidos, sea al tacto, como lo que tenemos en la mano; sea a la vista, como lo que

está continuamente ante los ojos de la mente, o aquello a que debemos recurrir muchas veces, como a la puerta de casa, no se puede caer de nuestra memoria. Por eso se dice ya más claramente: "No olvides las palabras que han visto tus ojos y no caigan de tu corazón en todos los días de tu vida".—Tales mandamientos se leen también, y con más profusión, en el Nuevo Testamento, tanto en la doctrina evangélica como en la apostólica.

Soluciones. 1. Cuando se dice en el Deuteronomio: "Esta es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento delante de los pueblos", se da a entender que la ciencia y el entendimiento de los fieles está en los preceptos de la ley. Por eso primeramente se han de proponer éstos, y después se ha de inducir a los hombres a su ciencia y entendimiento. De ahí que dichos mandamientos no se debieron poner entre los preceptos del decálogo, que son los primeros.

2. También en la ley se dan preceptos sobre la disciplina, como está dicho. Más expresamente se manda la doctrina que la disciplina, porque la doctrina atañe a los mayores, que son independientes y están directamente bajo la ley, a quienes, por lo tanto, se deben dar sus preceptos. En cambio, la disciplina toca a los menores, a quienes deben llegar los preceptos por los mayores.

3. La ciencia de la ley es algo tan anejo al oficio del sacerdote, que a la vez que se le encomienda el oficio se le impone la ciencia de la ley; por eso no fué menester especial mandamiento sobre la instrucción del sacerdote. En cambio, la doctrina de la ley no es tan aneja al oficio real, porque el rey está constituído sobre el pueblo en lo temporal; de ahí que especialmente se mande la instrucción del rey por los sacerdotes en lo tocante a la ley de Dios.

mentis sunt continue; vel ad quae oportet nos saepe recurrere, sicut ad ostium domus; a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. 4,9 manifestius dicitur: «Ne obliviscaris verborum quae viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitae tuae».—Et haec etiam abundantius in novo Testamento, tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. 4,6, «haec est vestra sapientia et intellectus coram populis»: ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in praeceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis praecepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo praemissa praecepta non debuerunt poni inter praecepta decalogi, quae sunt prima.

Ad secundum dicendum quod etiam in lege ponuntur praecepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est (in c). Expressius tamen praecipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris, immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis praecepta: disciplina autem pertinet ad minores, ad quos praecepta legis per maiores debent pervenire.

Ad tertium dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam et scientiae legis iniunctio. Et ideo non oportuit specialia praecepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio: quia rex constituitur super populum in temporalibus. Et ideo specialiter praecipitur ut rex instruatur de his quae pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei: sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum, in I «Ethic.» [1].—**Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quae facit secundum legem moderetur.**

4. No se ha de entender ese precepto en el sentido de que el hombre durmiendo medite la ley de Dios, sino que yendo a dormir medite en ella, porque se obtienen más aptas imágenes cuando se pasa de la vigilia al sueño, como dice el Filósofo.—De la misma manera, se manda que en todo acto se medite en la ley, y no que siempre actualmente se piense en ella, sino que todo lo que se va a hacer se regule por la ley.

[1] C.13 n.13 (BK 1102b9): S.TH., lect.20.

TRATADO SOBRE LA ESPERANZA

LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

I. Estructura y fuentes del tratado

Con esta cuestión se inicia el tratado nuevo sobre la segunda virtud teologal. Aunque el más breve quizá de todos los de la SUMA, hemos de decir una palabra de introducción al mismo.

La ubicación del pequeño tratado no ofrece lugar a duda, pues la esperanza, por su misma naturaleza y por toda la tradición teológica, se sitúa entre la fe y la caridad. Ya la había situado así Pedro Lombardo (*Sent.* 3 dist.26), quien toma directamente dicho orden de San Agustín en su *Enchiridion de fide, spe et caritate*, el cual lo derivaba de San Pablo y demás fuentes neotestamentarias [1]. Dentro de la escolástica encontramos otra réplica de la obrita de San Agustín anterior a las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el opúsculo similar de Pascasio Radberto *De fide, spe et caritate*, escrita hacia 843, y que en el problema de la esperanza, a pesar de su contenido tan sucinto, da cabida a temas nuevos, como el de la desesperación y el temor [2].

También se debe, en parte, al Maestro de las Sentencias la extraña *brevedad* que ha obtenido el tratadito teológico de la esperanza. No ha consagrado a su exposición sino la ligera distinción 26, que resalta por su extrema pobreza doctrinal: sólo contiene una sumaria alusión, en cortos párrafos, a varios temas doctrinales y dos textos del *Enquiridión* de San Agustín. Lo que contrasta con el mayor número de distinciones con mayor riqueza doctrinal en ellas que dedicaba a la fe (d.23-25) y a la caridad (d.27-32).

La brevedad es, sin embargo, debida a la naturaleza misma del tema. La virtud de la esperanza no suscita los graves problemas de la fe teologal, ni contiene partes integrales o potenciales como las virtudes cardinales, ni tantos efectos y extensión de funciones y obligaciones como la caridad. Por eso, la esperanza teologal no ha planteado tampoco cuestiones especiales en la teología posterior a Santo Tomás, en la cual más bien se ha tendido a reducir la relativa amplitud de la exposición del Angélico.

El Santo, en efecto, ha mantenido aún *el esquema esencial* que

---

[1] Véase la introducción a la q.1 nt.10.

[2] PASCH. RADBERTUS, *De fide, spe et caritate*: ML 120,1390-1400; *De spe*: ML 120,1435-1458; S. ZENO VERONENSIS, *De fide, spe et caritate*: ML 11,369-370; es otro tratado muy breve, o más bien un sermón, de este Santo, muerto hacia 380.

había trazado para cada tratado de virtudes en las cuestiones que aquí plantea:

1. *La virtud de la esperanza en sí misma* (q.17).
2. *El sujeto de la esperanza* (q.18).
3. *El don de temor a ella correspondiente* (q.19).
4. *Vicios opuestos a la esperanza:*
   a) *Por defecto: desesperación* (q.20).
   b) *Por exceso: presunción* (q.21).
5. *Los preceptos de la esperanza* (q.22).

Comparado este plan con el esquema de cinco puntos trazado en la distinción de Pedro Lombardo, vemos que el Aquinate lo ha completado con creces. Aquellos cinco puntos se recogen y amplían en las dos cuestiones primeras aquí expuestas. Han sido, pues, íntegramente introducidos por el Santo, como temas nuevos, el estudio del don de temor, de los dos vicios contrarios y de los preceptos de la esperanza. El tema del temor, sin embargo, ha sido sólo desplazado, pues que se trataba ampliamente de él, siguiendo al Maestro, en *Sent.* 3 d.34, en que la mitad de esta distinción sobre los dones del Espíritu Santo está reservada al temor de Dios y sus formas.

Pero aun los puntos comunes con la distinción de Pedro Lombardo, el Aquinate los ha enriquecido extraordinariamente. Ya en las *Sentencias*, y con motivo del *análisis psicológico* de la esperanza, por *primera vez desarrolla el Santo su doctrina de las pasiones en general* y su famosa división de las mismas (*Sent.* 3 d.26 q.1 a.1-5). Más tarde desplaza todo este material psicológico y lo separa de la esperanza, formando el *tratado* independiente *de las pasiones*. En él reserva amplio espacio para el análisis especial de la esperanza (1-2 q.40), y más aún del temor (q.41-44).

Dicha fenomenología pasional ya es supuesta y utilizada en el análisis de la *esperanza como virtud*, que el Santo especialmente desarrolla en la *Q. d. de spe* (a.1). Esta breve cuestión disputada examina cuatro de los temas fundamentales que se recogen en el presente tratado. Por eso en éste ya sólo se sistematiza la doctrina propiamente teológica de la esperanza, y también van supuestos los resultados anteriores concernientes a la esperanza como pasión. Todavía aquí el Angélico ha debido crear de nuevo las dos cuestiones relativas a la *desesperación y presunción*—de las que existían ya precedentes, como en Pascasio Radberto, y abundantes datos en la Sagrada Escritura y en los Padres, máxime en San Gregorio—y resumir lo mucho que ya se había dicho sobre el temor.

Tal es el proceso de formación y las fuentes de este tratado en los escritos precedentes del Angélico.

Dentro del mismo es bien patente que la parte principal se expone en esta primera y fundamental cuestión, *sobre la esperanza como virtud*. En ella claramente se dibujan dos partes:

a) La esperanza en sí misma considerada (a.1-5).

b) La esperanza en relación con las otras virtudes teologales (a.6-8).

El fondo doctrinal se contiene casi todo en la primera parte, pues la segunda sólo viene a ampliar lo dicho antes (1-2 q.62, a.3-4) sobre las relaciones entre las tres virtudes teologales. Pero es difícil some-

terla a un orden lógico establecido. Se expone en ella todo lo concerniente a la naturaleza intrínseca de la esperanza: el objeto bajo sus diversos aspectos, el acto, la virtud, sus relaciones con las demás virtudes teologales. Lo que para la fe se exponía a lo largo de siete cuestiones. Más extraño aún es que el Angélico invierte el orden lógico allí seguido: objeto, acto, hábito o virtud. La explicación es que el Aquinate, sin pagarse de muchos logicismos, se limita a seguir el orden comúnmente seguido según el esquema fijado por Pedro Lombardo: *Quid sit spes, de quibus sit spes, quo differant fides et spes*, pues las otras dos partes de la distinción conciernen al sujeto de la esperanza. Siguiendo esta pauta ordenadora, se expone la esperanza como virtud (a.1) y su objeto (a.2), con la explicación de los objetos secundarios, material (a.3) y formal (a.4); se señala luego la esperanza como virtud teologal (a.5), como base para sentar las relaciones de *distinción* entre las tres teologales (a.6); la *prioridad* de la fe sobre la esperanza (a.7) y de ésta sobre la caridad (a.8).

II. Revalorización actual de la esperanza

Por este simple avance de presentación del material, que los desarrollos siguientes nos irán confirmando, ya podemos decir que el Aquinate *ha comprendido en todo su alto valor e importancia la doctrina de la esperanza, que ha construido en armoniosa síntesis su filosofía y teología* y ha fijado de modo definitivo su problemática, centrándola, según las mismas fuentes de la revelación, sobre la dialéctica teologal de las fuertes antítesis entre la espera de Dios y de la salvación eterna, la desesperación teologal y el temor de Dios.

Fueron los teólogos posteriores los que olvidaron bastante y como relegaron a un segundo plano la virtud de la esperanza. En los grandes comentaristas sólo se encuentran sutiles análisis sobre el objeto de la esperanza teologal, o el don de temor, descuidando por completo *la psicología* de la esperanza, que el Aquinate con tanta abundancia trató. Y es bien significativo que la única cuestión nueva que se discute concierne a la legitimidad o carácter honesto del obrar por la esperanza de la eterna recompensa, contra el puritanismo protestante y racionalista o el puritanismo teológico de Fénelon.

Mas no sólo es *lícito* y *honesto* obrar y vivir de la esperanza cristiana, sino que el esperar es la actitud más radicalmente humana, y la esperanza es virtud humana por excelencia. Y, junto con la fe, la virtud más propia del hombre cristiano en toda su vida de «caminante» por la tierra. Aunque no fuera sino por constituir una de las tres virtudes teologales, *las tres grandes fuentes de la vida sobrenatural* de que ha de beber siempre el cristiano, cuya vida debe alimentarse, ante todo, de Dios, y ser, por lo mismo, *teologal*.

Por eso, *la esperanza cristiana es de nuevo revalorizada en los tiempos actuales*, y vuelve no sólo a ocupar el rango que le corresponde entre las virtudes de la vida teologal, sino a ser puesta como remedio frente a la tremenda situación espiritual de amargo desaliento, desilusión y *angustia desesperada* del vivir en que han colocado a los hombres del mundo moderno diversas corrientes del pensamiento actual, en especial la filosofía existencialista. Un recorrido por muchas obras filosóficas y literarias del mundo actual, o, mejor, «el tránsito alterado por las inquietas aceras de nuestro mundo, enseñan a

cualquiera que el corazón del hombre contemporáneo late día tras día en una azorante *situación de ansiedad*» y que «la palabra *angustia* hace gemir oportuna e importunamente, desde hace varios decenios, las prensas de todos los países cultos» [3].

El hombre apartado de Dios se encuentra en un callejón sin salida. Desconectado de su origen y su fin, no es extraño que la angustia se apodere de su alma al verse «arrojado» sin rumbo en ese torbellino del vivir. Este íntimo desasosiego se acrecienta por la tremenda realidad actual: guerras, miseria, pobreza, inquietudes de todo orden. El mismo creyente siente, a veces, el zarpazo del pesimismo que producen estas circunstancias adversas. Pero no entra en los planes de Dios dejar al hombre abandonado al sufrimiento. Si bien el pecado introdujo el dolor en la tierra como inevitable compañero del hombre, la divina Providencia puso en su humano vivir un elemento de compensación que es necesario revalorizar hoy: *la esperanza*, cuyo fundamento es la indefectible promesa divina del Redentor universal. La angustia del mundo tiene una solución: Cristo redentor. *Fuera de El no hay que buscar la salvación en ningún otro, pues no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo por el cual podamos ser salvos* (Act. 4,12).

Tal clima espiritual de pesimismo ideológico y práctico y de *angustia* desesperanzada ha sido creado, sobre todo, por la filosofía *existencialista*, que emerge como fruto propio de las trágicas condiciones del mundo actual. El existencialismo ha acentuado de manera aguda la idea de «nihilidad radical» de la existencia humana. El hombre, según Heidegger, es «un ser amenazado de ruina, sin apoyo en el pasado, porque fué arrojado a la existencia desde la nada; ni en el presente... ni en el futuro, porque rueda al abismo de la muerte». Desde entonces, «la cuestión acerca de la nada no sólo es pregunta metafísica, sino abraza y comprende la metafísica entera». El ser hunde sus raíces en la nada, vive transcendiendo o sobrenadando a esa nada y está abocado a un fatal anonadamiento. De ahí que la muerte acecha de continuo la vida del existente humano, que ha sido arrojado al mundo para en él morir y que en él vive muriendo, pues ser es morir. Y sólo la angustia nos pone delante de nuestro propio destino, que es el de ser para morir. Es lo que ha expresado Heidegger con la fatídica frase, parodia a la vez que radical oposición a lo del dogma cristiano: *Ex nihilo omne ens quo ens fit* [4].

Se comprende que, *en el plano antropológico y ético*, esta metafísica heideggeriana de la existencia se traduzca en una filosofía de la angustia y de la desesperación. No cabe actitud alguna esperanzada y optimista ante la vida si la auténtica experiencia humana, la que descubre la dimensión de radical finitud y temporalidad de nuestra existencia y nos da la conciencia de nuestro verdadero ser, fuera esta de

---

[3] LAÍN ENTRALGO, *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, A. Machado, M. de Unamuno* (Madrid 1954) p.17.

[4] M. HEIDEGGER, *¿Qué es la metafísica?* vers. de X. Zubiri: Cruz y Raya, 1 (1935) p.85-115; cf. A. DELP, *Existencia trágica* (Madrid 1942) p.75; A. DE WAEHLENS, *La filosofía de M. Heidegger* vers. esp. (Madrid 1945); T. URDÁNOZ, *Filosofía existencial*: CiencTom 71 (1946) p.116-162. Como una de las últimas obras que enfocan, desde el punto de vista de Santo Tomás, la filosofía de Heidegger, merece ser citada, aunque no en todas sus apreciaciones aprobada, I. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistischen Philosophie* (Baden-Baden 1954).

radical nihilidad, de un *ser-arrojado* que emerge de la nada y se pierde en la nada de su origen.

A tal filosofía de la angustia y la desesperación, empeñada en cerrar la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios, fuente del ser y de la esperanza, ya había contestado de antemano Santo Tomás desde el mismo plano metafísico: «No es verdad que el movimiento propio de un ser que procede de la nada se dirige a la nada. La dirección hacia la nada no es el movimiento propio de la naturaleza, la cual siempre se dirige al bien, que es el ser; la dirección hacia la nada se presenta precisamente por la falta de ese movimiento propio» [6]. Ser criatura significa, sin duda, «estar sosteniéndose dentro de la naturaleza», como Heidegger dice, puesto que el ser creado ya no «es» su esencia, sino que «se hace» entre los límites del ser y la nada; pero ser criatura significa, además, *estar fundamentándose en el ser absoluto* y estar orientándose naturalmente hacia el ser; hacia el ser divino al mismo tiempo» [6].

Desde entonces, «el camino del *homo viator*, del «hombre en camino», no es un desorientado ir y venir desde el ser y la nada; lleva al ser y se aparta de la nada, lleva a la realización y no al aniquilamiento, aunque la realización «aún no» se cumple... Para el hombre, que en su *status viatoris* experimenta ser criatura, el «ser que aún no es» de su propio existir, sólo hay *una* respuesta a esa experiencia. La respuesta no puede ser la *desesperación*, pues el sentido de la existencia creada no es la nada, sino el ser...

Tampoco puede ser la descansada seguridad de poseer, pues entonces el «ser que se hace» de la criatura bordea peligrosamente la nada. Ambas, la desesperación y la seguridad de la posesión, contradicen la verdad de los hechos reales. La única respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana es *la esperanza*. La *virtud de la esperanza es la virtud primaria correspondiente al «status viatoris»*; es la auténtica virtud del aún no» [7].

Surge, así, entre los pensadores cristianos y, en general, espiritualistas, toda una *filosofía de la esperanza*, capaz de contrarrestar la marcha trágica del existencialismo o vitalismo ateos hacia la angustia y la desesperación [8]. El tema de la esperanza ha quedado altamente revalorizado como tema antropológico y es objeto de las más

---

[6] *De potent.* q.5 a.1 obj.16 et ad 16; cf. et a.2.3.

[6] *De potent.* a.4; J. PIEPER, *Sobre la esperanza* vers. esp. ed.2 (Madrid 1953) p.29-30.

[7] J. PIEPER, *Sobre la esperanza* p.30-1.

[8] Se ha destacado sobre todo, como filósofo bastante original de la esperanza, GABRIEL MARCEL en su magna obra *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (París 1944), como también en *Structure de l'espérance:* Dieu Vivant n.19 (1951) p.73-80; *Le mystère de l'être* (París 1951). Entre otros filósofos actuales de la esperanza merecen sobre todo citarse R. LE SENNE, *Instroduction à la description de l'espérance:* La découverte do Dieu (París 1955) p.245-278; O. F. BOLLNOW, *Der Tugend der Hoffnung:* Neue Geborgenheit (Stuttgart 1955); W. BREDNOW, *Der Mensch und die Hoffnung:* Die Sammlung 10 (1954) p.529-539.585.608; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Berlín 1954); sobre la desesperación en J. P. Sartre ha escrito E. MEUNIER, *L'espoir des désespérés* (París 1953), así como sobre otras formas de desesperación y esperanza en la literatura, CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo* T.1; *El silencio de Dios* (vers. esp., Madrid 1955), y más aún el vol.3, que se anuncia dedicado al tema de la esperanza en la literatura. Entre los católicos que han contrastado la teología de la esperanza con las corrientes del pensamiento actuales destacan J. PIEPER, *Sobre la esperanza* vers. esp. (Madrid 1951); P. CHARLES, *Spes Christi:* NouvRevTheol 64 (1937) p.1057-1075; C. ZIMARA, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur* (Paderborn 1953); R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la*

nobles especulaciones que tratan de ahondar el sentido de la existencia cristiana. Esta filosofía de la esperanza ha de trocarse por fuerza en *teología de la esperanza*, o especulación sobre la *esperanza cristiana*, ya que toda otra esperanza humana no resuelve la tragedia del hombre actual ni da satisfacción a sus aspiraciones. La virtud, pues, del *homo viator* es la esperanza teologal, la virtud del hombre cristiano que vigoriza su vida presente y anima su marcha hacia la salvación eterna. Porque toda la vida presente es una *vida de esperanza*, un vivir esperanzado y confiado en las promesas divinas de vida inmortal.

Bueno será, como contribución a esta revalorización, actualizar la síntesis de Santo Tomás sobre la teología de la esperanza.

III. Naturaleza de la esperanza

A) Significación y acepciones de la esperanza

El término *esperanza* y sus similares en las lenguas románicas proceden de los vocablos latinos *spes* y *sperare*. Estos corresponden a las palabras griegas ἐλπίς, ἐλπίζω. Uno y otro se emplean en toda la Escritura en sus significaciones de «esperanza» y «esperar», si bien el substantivo ἐλπίς no se encuentra en los sinópticos, en los cuales la idea de esperanza va expresada, junto con la de fe, en la πίστις, que envuelve también el sentimiento de confianza y abandono en Dios, si bien la realidad de la esperanza se expresa abundantemente y de muchos modos en los Evangelios sinópticos.

Deriva el término ἐλπίς de la raíz Fελπ = desear o querer algo ardientemente. De ahí las palabras latinas, que provienen de la misma raíz, *voluptas, velle, voluntas*. La espera de algo implica el ardiente deseo de lo que esperamos.

Las palabras latinas *spes* y el verbo derivado *sperare* han recibido diversa interpretación semántica. Son, a no dudarlo, arbitrarias la etimología, que proponía Varrón, de *sponte* o *spondeo;* o la que ideaba P. Radberto: *spes* proviene de *est pes*, aunque es bien exacta la explicación de la misma, que añade: «eo quod semper affectum habet progrediendi ad ea quae cum desiderio spectat fiducialiter et cum aflictione animi sustinet patienter» [9].

La etimología que otros proponen del antiguo verbo latino *specio, specere:* «fijar con ardor la vista en algo no conseguido», «ver», de

---

philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (París 1951); A. M. Carré, *Espérance et désespoir* (París 1954); B. Olivier, *L'espérance:* Initiation Théologique t.3 (París 1952) p.627-591; M. Müller, *Angustia y esperanza*, vers. esp. (Barcelona 1956); J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París 1953). A todos ha superado, desde su punto de vista sobre todo histórico y filosófico, la amplia obra publicada recientemente por el escritor Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Revista de Occidente, 1957); constituye un vasto estudio, a través de toda la historia de corrientes filosóficas y literarias, sobre el tema de la esperanza, a la vez que una psicológica y un tanto personal teorización sobre la antropología de la esperanza, que aspira a ser *praeambulum Theologiae spei*. No deja, sin embargo, el autor de ocuparse ampliamente de la esperanza teológica en las fuentes, San Pablo, San Agustín, Santo Tomás, los teólogos actuales. Su exposición recoge abundante material histórico-literario y no ofrece serios reparos teológicos, aunque no convengamos en todas sus interpretaciones dentro del plano mismo filosófico-antropológico, como luego diremos. Puede verse más amplia bibliografía en dicha obra.

[9] Pasch. Radbertus, *De fide, spe et caritate* c.4: ML 120,1443.

donde derivan las palabras *inspicio, species, speculum*, etc., parece sólo aplicarse al término equivalente *exspectare, exspectatio*, como ya lo indicaba Santo Tomás [10].

Los autores modernos se inclinan a derivar *spes* y *sperare* de la raíz *spa*, que implica la noción de cierta expansión o tendencia. De ahí el término griego σπάω = lanzar, y el latino *spatium*. Su derivado el verbo *spero*, también por la misma etimología significa «la intención o tendencia del ánimo hacia algo». Y ambas palabras no parecen ajenas a la primera raíz sánscrita *sprh* = desear [11].

LA ESPERANZA, PASIÓN SENSIBLE.—Por su mismo significado original, la esperanza implica *un deseo ardiente* de algún bien sensible, al cual se dirige la mirada *con atención* expectante; entraña por lo mismo, además del deseo de algo, la *espera atenta*, intención o movimiento del ánimo hacia algo determinado.

Por ambos aspectos, pues, *la esperanza se inscribe entre los movimientos pasionales*, afectos o emociones del apetito sensible. Toda su fenomenología y el uso común de los términos la coloca asimismo, y ante todo, entre las afecciones de la vida sensible, o pasiones, ya que se da, a su modo, en los mismos animales [12]. Se *trata de una de las pasiones del bien*, puesto que importa, dice Santo Tomás, «el movimiento del apetito hacia un bien proporcionado» y que, si bien difícil, se espera conseguir [13]. En un cierto uso clásico y acepción impropia, también se empleaba para designar la esperanza tanto de los bienes como de los males; pero de éstos más bien en forma negativa y sentido de no temer; se esperaba evitar, o no padecer, los males y fortuna adversa, lo cual ya incluye la espera de un bien.

Mas la esperanza no es simple deseo ardiente de algo, o pasión del apetito concupiscente. Esta es *la acepción común* de la esperanza en cuanto tendencia o movimiento del apetito hacia un bien futuro; pero se distingue del deseo común por el otro aspecto específico de su significación: la atención expectante de algo determinado, *la confianza* de conseguirlo y *un mayor impulso* o «extensión del apetito hacia ese objeto» [14], porque envuelve mayor dificultad obtenerlo. Quiere decir que *la esperanza* es una afección o *pasión original* que es propia del apetito irascible. Este añade, sobre el apetito de simple concupiscencia, el sentido de esfuerzo, de mayor impulso y confianza en vencer las dificultades que entraña el conseguir su objeto, que es un *bien árduo*. La esperanza se distingue del deseo común porque supone a éste, como las pasiones del apetito irascible suponen otras del concupiscible y añaden su propio modo y determinación específica.

LA ESPERANZA HUMANA.—Los movimientos de la vida pasional sensible son correlativos a otros similares en el apetito espiritual del hombre, que es la voluntad. En ésta, en efecto, se encuentra toda la gama de afectividad que en el apetito sensible; y no es extraño, porque la voluntad—apetito del bien universal—experimentará los mismos mo-

[10] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.1 obj.3: «Exspectare a spectando dicitur. *Spectare* autem *videre est*»... Ad 3: «Signum alicuius quiescentis cum extensione appetitus in aliquod desideratum solet esse quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat. Ideo dispositio praedicta... dicitur exspectatio».

[11] AEG. FORCELLINI-FURLANETTO-CORRADINI, *Lexicon totius latinitatis* (Patavii 1930) t.4.

[12] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 ad 5; 1-2 q.40 a.3.

[13] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 c; 1-2 q.40 a.2.

[14] 1-2 q.40 a.2

vimientos de atracción al bien o de repulsión del mal contrario, y con las mismas alternativas, que el apetito sensible. Tales afectos del apetito espiritual van desprovistos del elemento propiamente emotivo o de conmoción orgánica, característico de la pasión. La psicología los llama entonces *sentimiento* o inclinaciones superiores. Estos son todos los afectos análogos de amor, deseo, gozo, tristeza, etc., en torno a un objeto espiritual o al menos presentado por el conocimiento racional. «Los nombres todos de las pasiones sensibles—decía el Angélico—se transfieren a significar análogos movimientos y operaciones del apetito intelectual»; se excluye de ellos entonces lo material de las pasiones, y sólo designan «simples actos de la voluntad» [15].

Entre ellos está *la esperanza humana*, o espiritual, que, por lo mismo, significa el afecto superior, o «movimiento de la voluntad que tiende a un bien arduo» de orden espiritual, representado por el entendimiento. Esta esperanza superior es *la voluntad de grandes empresas humanas*, de difíciles bienes a conseguir; es decir, «*una extensión de la voluntad* hacia esos bienes arduos para adquirirlos» semejante a la pasión del apetito irascible del mismo nombre [16]. Irá casi siempre dicho acto de voluntad apoyado y sostenido por la esperanza-pasión sensible, porque las pasiones humanas ordinariamente son estados compuestos del acto emocional sensible y del afecto superior de la voluntad, dada la refluencia continua de lo espiritual en la parte sensible y, al contrario, lo fácilmente que se deja arrastrar la voluntad por los objetos de la pasión animal.

Tales esperanzas humanas pueden dirigirse a objetos buenos o malos. Entonces se denomina la *esperanza moral* viciosa o virtuosa. La esperanza virtuosa, que tiende a bienes arduos creados, o a las cosas humanas, no es, sin embargo, virtud distinta. Santo Tomás afirma que «ninguna virtud puede en propiedad tomar el nombre de una pasión, sino la virtud teologal». Las virtudes morales deben moderar las pasiones y designarse por nombres de moderación de las mismas [17].

Por eso esta esperanza virtuosa en torno a bienes humanos, que han de conseguirse por propia virtud, se encuadra en las virtudes de *magnanimidad* y *magnificencia*, las cuales moderan los impulsos esperanzados a realizar grandes obras, dignas de grandes honores, e implican una *confianza* moderada en las propias fuerzas, subordinada en el cristiano a la esperanza teologal y la humildad [18]. También va incorporada, en parte, dicha esperanza pasional a la virtud cardinal de la *fortaleza*, si bien ésta modera directamente los temores y audacias, pasiones acerca del mal; pero la audacia supone siempre alguna esperanza y confianza de los bienes opuestos. Y más aún va implicada en la *paciencia* y *perseverancia*, que participan de una longanimidad esperanzada [19].

En cambio, *la esperanza humana*, que se apoya en el auxilio de otros hombres, *no es virtud*, porque los socorros humanos resultan con harta frecuencia fallidos, y no pueden dar base a la *firmeza indefectible* de la virtud. Al igual que la *fe humana*, siempre defectible y sin que pueda fundar el conocimiento cierto de un hábito intelectual.

---

[15] In *Sent.* 3 d.26 q.1 a.5; 1-2 q.22 a.4 ad 3.
[16] In *Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 1.2.
[17] *Q. d. de spe* a.1 ad 6; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.1 ad 1.
[18] 2-2 q.129.134; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 ad 2.4.
[19] 2-2 q.122.136-137; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 ad 2.3.

LA ESPERANZA TEOLOGAL.—Por todos los conceptos, pues, *las esperanzas humanas no pueden satisfacer el apetito del hombre*, ni menos resolver los terribles conflictos y angustias que aquejan al mundo actual. *La esperanza* del hombre nunca, ni menos ahora, ha podido aquietarse con *los alimentos terrestres* con que en vano trataba de saciarse el paganizante A. Gide. El movimiento de la esperanza precisa elevarse a las realidades superiores y anclarse en la creencia en Dios; el hombre entonces puede ya vivir *de la esperanza;* de una esperanza que termina en Dios y que con la fe es infundida en el corazón del hombre.

Tal es *la esperanza teologal*, la única virtud que puede llevar el nombre de este movimiento pasional. Porque todo movimiento que alcanza a Dios ya es virtuoso, por lo que «los nombres de los simples movimientos pasionales se adaptan a las virtudes teologales», como también *el amor* se adapta a designar la divina caridad [20]. En cambio, el simple movimiento de esperanza hacia Dios, fin y felicidad natural, no es virtud, ya que puede producirlo la inclinación natural de la voluntad hacia su bien propio; y en todo caso, una esperanza natural o adquirida aun de los bienes divinos, como la del hereje, no es virtud, porque no dará la firmeza indefectible en la tendencia de la voluntad a esos bienes, como ocurre con la fe adquirida [21].

De esta *esperanza cristiana*, virtud sobrenatural y teologal de que habla la revelación, se trata en todo lo que sigue.

Y ya podemos observar que a la esperanza cristiana se la designa en los textos de la Escritura bajo *distintas acepciones;* sea *denominando el hábito* virtuoso, como cuando se dice en San Pablo: *Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad* (1 Cor. 13,13); bien significando *el acto de esperar* (Rom. 12,12); y, asimismo, junto con estos sentidos, significa a veces *el objeto*, o la realidad esperada: *Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero, si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom. 8,24-25; Tit. 2,13). También se transfiere el nombre a designar *el motivo formal* primario o secundario: Dios, la Virgen o los santos de quienes se espera: *Porque tú, ¡oh Señor!, eres mi esperanza, mi confianza desde mi juventud* (Ps. 70,5), así como a María Santísima se la aclama en la salve «esperanza nuestra». Y otras veces tiene acepciones más derivadas, como *los efectos* de paciencia, de virtud perfecta y constante y *certeza* de la misma esperanza que producen en el alma: *Sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, la virtud probada, y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida* [22].

De estas acepciones es bien patente que las significaciones propias y primarias de la esperanza son las *del hábito virtuoso y su acto de esperar*. A ambas se las designa con el nombre de *esperanza* en toda esta cuestión.

---

[20] *Q. d. de spe* a.1 ad 6.
[21] *Q. d. de spe* a.2 ad 2; 1-2 q.62 a.3 ad 2.
[22] Rom. 5,4. Cf. 1 Thess. 1,3; S. THOM., *Sent.* 3 d.26 q.2 a.1 ad 1.

B) Psicología de la esperanza (a.1)

Sabido es que todos los actos y hábitos, virtuosos o viciosos, se definen por orden al objeto propio. Las características de su objeto especificativo y el modo de tender a él expresan todo el ser psíquico de cada movimiento pasional y afectivo del alma.

Santo Tomás, que no establece cuestión especial del *acto* de la esperanza, da por supuesta la naturaleza y análisis psicológico de todo esperar humano al remitirse a la definición dada de la esperanza-pasión y repetir aquí las condiciones de su objeto, añadiendo sólo el motivo específico de la esperanza teologal (a.1). Quiere esto decir que toda la psicología del esperar pasional y de la esperanza humana se cumple de nuevo y se realiza de un modo más elevado en la esperanza sobrenatural del cristiano. Abogamos, pues, por *la unidad analógica* y funcional de todas las formas de esperanza, que responden a la misma actitud y estado psicológico del hombre, como el Aquinate aboga por la misma *unidad* funcional de todas las formas del amor cuando aplica la *fenomenología* entera y condiciones psicológicas que él describió de la pasión amorosa (1-2 q.26-28), en perfecta armonía y unidad analógica, a las formas más elevadas de la caridad cristiana y aun del amor místico. No en vano las dos virtudes teologales llevan el nombre de una pasión. Sin connivencia alguna con el sistema freudiano, que tan equivocadamente enseña *la unidad material* de las tendencias psíquicas del hombre identificadas con la *libido*, el Angélico conoce bien y proclama sin reparos la gran unidad funcional y armonía de la parte sensible y la parte espiritual del hombre en todos los procesos psíquicos de sus tendencias y apetitos: de amor, odio, deseo, esperanza, etc.

Pues bien, la psicología y fenomenología de la esperanza están contenidas en la definición de la misma por su objeto, que el Aquinate había dado para la *esperanza-pasión* y se aplica, en *propia analogía*, a toda esperanza humana y a la esperanza teologal: *Esperanza es movimiento de la facultad apetitiva consiguiente a la aprehensión de un bien futuro arduo y posible de conseguirse, es decir, un movimiento de tendencia o «extensión» del apetito hacia ese objeto* [28]. Cuatro son, pues, las notas que definen el objeto y nos dan todo el análisis psicológico de la misma:

1.ª La esperanza siempre es de *un bien;* era una acepción impropia la que hablaba también de esperanza de *males*, pues éstos se *temen*, no se esperan. En ello se diferencia del temor, que es siempre del mal; y tiene un remoto parecido con el amor, que es el apetito general del bien.

2.ª La esperanza es de un *bien futuro* ausente o no poseído. Por ello se distingue de la pasión del amor y de la delectación o goce, que son formas de complacencia del apetito en el bien presente. El movimiento que emerge en el apetito hacia un bien futuro es el *deseo*, tendencia concupiscente hacia su posesión. La esperanza supone siempre un *deseo*, y tiene siempre algo común con el deseo. El que no desea nada, no puede esperar. Ambos impulsos suponen al hombre insatisfecho, en pobreza e *indigencia de algo*. El hombre saciado y con mentalidad de rico, que no desea nada, no puede esperar.

[28] 1-2 q.40 a.1.2.5.6. De igual modo, *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *Q. d. de spe* a.1.

Al contrario, el hombre que siente el vacío que hay en él, la ausencia de algo, la conciencia de su pobreza, *está maduro para la esperanza*

Y esta alma que espera está toda ella orientada a un bien futuro, lanzada hacia *el porvenir*. La posesión del bien deseado y su alegría plena están aún por venir, no en el presente o el pasado. No está, como alma satisfecha, encerrada en su goce, porque lo mejor de sí aún no ha aparecido. Por eso vive para el porvenir [24].

3.ª La esperanza es de un bien futuro, pero *arduo*, es decir, *difícil de conseguir*. En esto se distingue *específicamente* del simple deseo concupiscente del bien, que va siempre supuesto en la esperanza como lo común en lo propio. Ante la dificultad de la empresa—conseguir el objeto bueno—interviene el apetitivo irascible, o la tensión análoga en la voluntad de lucha y superación de los obstáculos. El movimiento que entonces se produce en el alma es de una *tensión*, o apetito de lucha—*extensio appetitus* (q.40 a.2)—; de un mayor *esfuerzo o elevación del ánimo* para vencer el obstáculo (1-2 q.25 a.1). *In spem eriguntur*, dice el concilio de Trento (D 798).

4.ª La esperanza es de un bien futuro y difícil, pero juzgado como *posible*. Por esta última condición se tiene *la diferencia esencial* del objeto de la esperanza, que le distingue de la *desesperación*. Cuando el bien arduo se presenta como *imposible* de alcanzar, brota en el alma la desesperación, reacción de repulsa con renuncia a conseguir el objeto deseado. En la esperanza, en cambio, el bien arduo es estimado como *posible*. Entonces brota en el alma el movimiento de *confianza*, una tendencia confiada hacia ese bien, por estimarse posible y cierta su consecución. El simple deseo puede ser aún condicionado e indeterminado; mas la esperanza es movimiento *determinado y cierto*, sin vacilación o duda, hacia el bien arduo, por estimarse «que no excede de las fuerzas propias» [25].

Tal es el matiz psicológico propio de la esperanza, por la que se distingue de cualquier otra pasión y tendencia del alma. Añade sobre el simple deseo, además de un impulso más firme, conato o «extensión del apetito hacia el objeto», la *espera atenta y segura* de quien *confía* obtener una cosa. Este elemento de confianza es propio de las pasiones del irascible, que tienden a superar obstáculos; *audacia* y *esperanza*, según sea males a evitar o bienes a conseguir; mientras que la *desesperación* implica desconfianza [26], el repliegue sobre sí del ánimo abatido, que cede y no encuentra ánimos ni medios para superar los obstáculos.

Tal es *la originalidad* de la *esperanza*, específicamente distinta de las demás pasiones y sentimientos del alma. No hemos de entenderla —como Suárez y los teólogos de su escuela—como un simple deseo más firme e intenso. El hombre de deseo no se identifica con el hombre de esperanza. El deseo concupiscente es común a los desesperados y al movimiento de impulso esperanzado hacia la consecución del objeto.

La esperanza no se forma del amor de concupiscencia *por adición*. Supone siempre el amor y deseo del bien, pero es «una pasión» nueva y original. No es un combinado de deseo y algo más. Basta recordar que la esperanza-pasión se encuentra en el apetito irascible, y el amor

[24] B. Olivier, O.P., *L'espérance: Initiation Théologique* t.3 (París 1952) p.529.
[25] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3; q.2 a.2; 1-2 q.40 a.1 ad 3.
[26] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 5.

y deseos son del concupiscible. Se trata, pues, de una tendencia pasional simple e irreductible, caracterizada como *un impulso* y *tensión* hacia el bien difícil con *espera cierta* y *confiada* de su consecución, que definen el elemento formal de la misma. Mas como toda pasión del apetito irascible *tiene su origen* en las pasiones del concupiscible, por eso la esperanza supone siempre el amor y deseo de los bienes que se esperan y de ese amor y deseo *se origina* [27].

CAUSAS DE LA ESPERANZA.—Este análisis psicológico del acto de esperar se completa con la consideración de *las causas*, a las que la esperanza mira con atenta expectación y cuyo conocimiento llega a formar el *motivo* de nuestra espera.

El bien arduo futuro se constituye en objeto de esperanza bajo la razón última de *posible*. Es lo que la distingue y separa de la desesperanza, la cual brota cuando ese mismo objeto es reputado como imposible. Pero todo lo posible hace siempre referencia a una potencia. Por eso este bien «es posible de conseguir unas veces por las propias fuerzas, otras veces por la *virtud* y *auxilio* ajenos. Si es posible por la propia virtud, se tiene el simple acto de espera. Cuando lo es por el auxilio de otro—*ex auxilio virtutis alienae*—, la esperanza entonces implica *expectación*» [28].

Es la doble modalidad accidental de la esperanza, y hace ver que este complejo movimiento de esperar se orienta no sólo al bien esperado, sino también a aquel sujeto en cuya virtud se espera alcanzar; se espera algo, y se espera obtenerlo de otro o de las propias fuerzas. De este segundo término se toma el *motivo* de la esperanza.

De ahí viene también la distinción entre la esperanza humana y la teologal, o cristiana. La esperanza humana virtuosa pone una confianza legítima en los propios esfuerzos, pues la confianza en el auxilio de los hombres ni siquiera llega a la firmeza de una virtud. En cambio, la esperanza teologal de los bienes espirituales y eternos se apoya toda ella *en el auxilio de Dios*, de quien los espera recibir, porque es quien sólo puede concederlos. «Tiene, pues, esta esperanza dos objetos: la vida eterna, que se espera, y el auxilio divino, de quien se espera» [29].

Se han de indicar, por fin, *las causas particulares* de la esperanza general humana. Estas son «todas aquellas cosas que aumentan el poder del hombre, como la riquezas, fortaleza», etc. Y en especial—añade el Angélico—*la experiencia y doctrina*, o conocimiento del valor de las cosas. La experiencia de haber realizado algo «nos hace ver que es posible lo que antes de probar se consideraba imposible», a la vez que con tales experiencias «se adquiere o aumenta el poder y hábito de hacer fácilmente las cosas» [30].

Pero hay algunas experiencias—la experiencia de los fracasos—que nos hacen perder la esperanza. Por ese y otros motivos, el Angélico perfila en cierto artículo uno de los temas más interesantes de juventud. Los jóvenes, dice, son esperanzosos, viven llenos de grandes esperanzas. *Ante todo*, porque «viven del futuro y muy poco del pasado. La memoria es del pasado, y la esperanza, del futuro. Mas los jóvenes no tienen casi memoria del pasado, por lo que viven de la esperanza del

---

[27] 1-2 q.25 a.1; hic a.8.
[28] 1-2 q.40 a.2 ad 1; *Q. d. de spe* a.1.
[29] *Q. d. de spe* a.1.
[30] 1-2 q.40 a.5.

futuro». Eso es la flor de la juventud: ser una primavera de esperanzas e ilusiones. Además, los jóvenes son de naturaleza ardiente—«por los muchos espíritus» vitales—, tienen «amplitud de corazón» y poseen grandes energías y ánimo para acometer empresas arduas. Y, por fin, los jóvenes son inexpertos, y la inexperiencia de los fracasos les hace pensar fácilmente que son posibles las cosas [31].

Mas no se ha de olvidar las tintas negras en este cuadro de ilusión. Es también fina observación de Aristóteles que, en los dos últimos motivos, también los borrachos convienen con los jóvenes, porque el vino multiplica o enardece los espíritus y aumenta la inconsideración. Por eso, «tanto ellos como los necios y cuantos no reflexionan son de grandes esperanzas y todo lo intentan» [32].

Ante ese riesgo de falsas y vanas esperanzas que terminan en mayor desilución y desesperación, no es extraño que el Angélico prefiera la esperanza del hombre maduro. La edad viril es más apta para la verdadera esperanza, por la mayor fortaleza en la lucha y mayor experiencia y conocimiento en vencer todas las dificultades.

Efectos de la esperanza.—El cuadro psicológico de la esperanza se completa con la indicación de los efectos, si bien ni en forma sumaria podrían detallarse las diversas y profundas influencias de este sentimiento.

Ante todo, la esperanza, que *nace del amor*, también lo fomenta y mueve a mayor amor. Si esperamos muchos bienes de otro, eso nos lleva a saber que él nos ama y a pagarle con retorno de amor. La esperanza nace del amor de los bienes esperados, pero hace que comencemos a amar a aquel que nos da tales bienes.

Produce también influencias de mayor *efectividad* en todas las obras humanas, porque despierta energías y desarrolla un mayor impulso y esfuerzo en la acción. Causa, asimismo, *la alegría* y *goce propios* de los bienes en esperanza, lo que contribuye en alto grado a la eficacia de la acción. Efectos, igualmente, de *mayor conocimiento*, porque excita y fija la atención que es necesaria para un mayor esfuerzo y diligencia y por la intuición afectiva que es dada siempre en todo objeto que se mira con amor [33].

Otros múltiples y particulares efectos podrían adscribirse a la esperanza, «cuya influencia debe ponerse en primer plano en toda la existencia humana», dice el P. Tilly [34].

C) Modos análogos de la esperanza. La esperanza humana de la transcendencia

Séanos lícito, como *remate* a este *análisis tomista* de la esperanza en general y *transición* a nuestro propio tema de la *teología* de la misma, trazar, en sumaria indicación, otras formas de esperanza y modos análogos de esperar—siquiera les convenga sólo la *analogía metafórica*—que en la analítica moderna de la esperanza se encuentran, y en su reciente obra, Pedro Laín Entralgo los ha reunido e

[31] 1-2 q.40 a.6.
[32] Ibid., a.6 et ad 1.2.3.
[33] Q.40 a.7.8; q.32 a.3. En el otro modo de esperar simple—*sperare tantum*—, cuando el logro de los bienes depende de la *virtus* propia, no de otro, entonces la esperanza nace del *amor* y *deseo* de la cosa esperada.
[34] J. Le Tilly, O.P., *L'espérance*: Somme théol., vers. franc. de la «Revue des Jeunes» (París 1929) p.198

incorporado a la propia teoría de la esperanza, abriendo así, al parecer, perspectivas mucho más amplias a la temática de la esperanza que no encajan en los esquemas y filosofía aquinianas de la esperanza ya descritas, y que, por lo mismo, las creemos francamente desorbitadas. Debemos enfocarlas a la luz de los conceptos ya expuestos.

1.º Ante todo, existe una *esperanza animal*, que es propia pasión de la esperanza, aunque esencialmente inferior a la pasión humana. Santo Tomás la enseña resueltamente y la adscribe a los animales (1-2 q.40 a.2). En ellos se encuentra tanto el apetito concupiscible como el irascible con todos sus movimientos, entre los cuales deben darse las pasiones de la espera y desesperación. Lo comprueba la experimental *observación* de los mismos, porque los animales se mueven no sólo hacia los objetos presentes, sino también a los ausentes y futuros; baste recordar el instinto admirable de las abejas y otros insectos cuando almacenan provisiones para el invierno o la fina descripción del Angélico: «Si el perro ve la liebre o el halcón ve el ave demasiado distantes, no se mueven a su presa, porque no esperan conseguirla; pero, si la presa está cerca, se mueven como bajo la esperanza de lograrla» (q.40 a.2).

No importa que no tengan *conocimiento propio* y formal *del futuro* o del objeto como posible. La previsión y como presentir anticipado del mismo les es dado de una manera instintiva e impreso en su estimación natural por la inteligencia divina, que ha previsto el futuro, por lo que los animales pueden ordenar sus movimientos presentes al futuro, pasivamente dirigidos en su actuación, mediante sus instintos naturales, por la mente divina, que formó su naturaleza.

2.º Esperanza biológica.—Laín Entralgo recoge y hace suya una teorización de G. Marcel, Bollnow, Zubiri y otros sobre una suerte de esperanza general llamada por ellos «la espera vital». Parece pertenecer al nivel primario y simplemente biológico, o al tono vital del hombre; por lo menos a este plano pertenecen las descripciones y definiciones que de ella se dan: «En cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar; existe, y tiene que existir esperando: por eso se ha dicho que la espera es *un hábito entitativo* de su primera naturaleza. La «pretensión» en que humanamente se realiza la radical «pro-tensión» del ser viviente (Zubiri) es la espera humana. Esta constituye, pues, un hábito humano, o parcialmente biológico» [35]. De esta «espera biológica» se dice que puede darse en la vida meramente vegetativa del hombre durmiente; o que «el hombre no puede no esperar..., porque su misma existencia es, biológicamente, espera»; pues, según expresión de G. Marcel, esta espera es «el fundamento portador de la existencia humana». «El último fundamento del alma», como añade Bollnow.

¿Existe esta esperanza primordial de fondo biológico? Sin duda, existe, pero sólo *por expresión abusiva y pura metáfora* puede llamarse a tal fenómeno biológico descrito una esperanza. En el tecnicismo escolástico se le reconoce y encuadra en el *appetitus naturalis*, el apetito natural, que Santo Tomá atribuye a todas las *vires animae*, o principios del dinamismo vital del hombre, sean biológicos o facultades de la vida sensitiva y racional. En todas ellas se da ese impulso

[35] Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* p.514-5; cf. p.515ss.555ss.

vital, o tendencia nativa de cada potencia a su objeto, que es, sin duda, «pro-tensión» del ser viviente, coincidente con el apetito de vivir y «la tendencia a seguir siendo, ínsita en los senos más profundos del vivir del hombre». Pero es incongruencia llamar a ese apetito de vida—o tendencia de cada potencia a su acto vital, a la posesión del objeto que le perfecciona—una espera humana, cuando es sólo disposición potencial de toda operación biológica en las potencias de vida vegetativa y de toda vivencia psíquica y pasión del alma en las facultades aprehensivas. Con más propiedad llamaba Santo Tomás a la actuación de todos estos apetitos naturales *amor* analógico, que es la pasión primera y universal; o, en todo caso, incluyen un *deseo* analógico, o «la gana» vital, por ser apetencias de seguir viviendo en el futuro, es decir, tendencia a lo que «aún no» se es. Mas no esperanza genuina, que ya determina el deseo a ciertas condiciones del objeto, y sólo se obtiene por la actualización de un apetito vital específico—el apetito irascible sensitivo, o la voluntad—frente a su objeto propio, el bien futuro arduo y posible.

3.º Esperanza cósmica.—Más impropia y desorbitada aún es esta acepción de la esperanza atribuída a la creación entera, y que Laín Entralgo, siguiendo las teorías de Zubiri y autores evolucionistas, encuentra en el texto de San Pablo: *El continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto* [36].

En estas expresiones paulinas se hablaría—según dichos autores—de la esperanza no sólo en sentido metafórico, sino también de una esperanza *metafísica*, de la que es sujeto toda la creación. Se realiza en la potencialidad constitutiva de todo ser finito, que tiende y ansía completarse en su acto, que es su perfección y plenitud de su ser. Pero entonces, ¿tampoco serían metafóricos, sino metafísicos, *los gemidos y dolores de parto* de la creación? Se trata, pues, de un sentido aún más impropio y metafórico de esperanza que en el caso anterior, que debe ser identificado con la tendencia *del appetitus naturalis* de todos los seres hacia su actualización, es decir, la tendencia de los principios de movimiento que poseen todas las cosas, y que les mueven a conseguir sus fines en el perfeccionamiento interno del ser por la dinámica de la acción.

El *fondo metafísico* de esta interpretación es verdadero. Pero Santo Tomás lo expresó mejor, entendiéndolo no de la esperanza, sino del *amor natural* o innato *analógico*, por el que todas las criaturas tienden a Dios y le aman, como bien sumo o bien común de todo el universo, sobre todas las cosas y más que a sí mismas [37]; o mediante la otra doctrina equivalente de que los seres todos convienen con el hombre en tender a Dios como fin último, si bien esta tendencia es en ellos ciega y material e impresa en su naturaleza por la acción creadora; por lo

[36] Rom. 8,19-22, versión Nácar-Colunga; Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* cit. p.37-8, en cuya traducción «el continuo anhelar de las criaturas ansía» aparece como «*impaciente espera* de la creación que aguarda». No parece que sea lo mismo.

[37] 1 q.60 a.5 ad 5; q.63 a.1 ad 3; a.4; q.62 a.2 ad 5; 1-2 q.89 a.4; q.109 a.3; 2-2 q.34 a.1.

que no consiguen su fin por bienaventuranza formal, como el hombre, sino por *objetiva asimilación* [38].

Así también debe entenderse *el término* que asigna San Pablo a dicha ansia de la creación, que es *la participación en la libertad de los hijos de Dios*, o *recapitulación final* de todas las cosas en Cristo. Ello debe concebirse no según los sueños panevolucionistas del P. Theilard de Chardin, que imagina un universal progreso evolucionista de todo el cosmos, desde lo inorgánico hasta la encarnación, sino de la glorificación final, o transfiguración del mundo en Cristo. Los seres inferiores contribuyen a esta gloria divina de una manera *objetiva* e *instrumental*, en cuanto sirven al hombre, que ha de glorificar formalmente a Dios. Y sólo por esa vía indirecta, o a través del hombre, se realiza la satisfacción de su apetencia natural—amor analógico—, más que esperanza, del bien sumo, aparte de la transfiguración del mundo que Dios quiera otorgar en la *apokatástasis* final [39].

4.° ESPERANZA NATURAL CONSTITUTIVA DE LA EXISTENCIA.—Hemos hablado de dos suertes de esperanza en sentido propio en el hombre: la esperanza-pasión, que es equivalente a la esperanza de los animales, aunque humanizada, sobreelevada al plano del dinamismo libre por su unión con la razón y la voluntad en el sujeto humano, y la esperanza racional, movimiento de la voluntad, que se despliega, a través de la magnanimidad, en su objeto más propio y digno, que son las empresas nobles y humanas, moderando y dirigiendo la esperanza-pasión. Era llamada la esperanza moral, y más formas de esperanza natural no se reconocían.

Sin embargo, Laín Entralgo sintetiza y hace suya, tomándola de los analistas modernos de la esperanza—Marcel, Le Senne, Bollnow y Zubiri—, *otro tipo de esperanza natural*, que no coincide con estos esquemas tomistas.

A ella se le adscribe un *fondo biológico*, sintetizado en el «dispositivo de alarma», o conjunto de reacciones del sistema nervioso, en cuya descripción científica puede verse la conmoción orgánica específica que Santo Tomás atribuía a las pasiones del apetito irascible. Y con razón, porque cualquier movimiento de espera humana es secundado por la pasión o en ella refluye, la cual lleva consigo el fenómeno concomitante y esencial de dicha «transmutación corporal».

Mas *la espera humana* de que hablan estos autores se eleva sobre la pura espera animal, ya que es caracterizada como «suprainstintiva, suprasituacional e indefinida». A ella le atribuyen, como notas más salientes, el *proyecto*, que traduce el *Entwurf* de las descripciones antropológicas de Heidegger y es semejante a la actitud de *pregunta*, según otras teorías de Zubiri. Designa la actitud del hombre ante su futuro, que es de indiferencia o «perplejidad», como propia del dinamismo libre. El hombre se encuentra al obrar no circunscrito o condicionado por una situación concreta, como en la espera de los animales, sino ante un haz ilimitado de posibilidades, entre las que debe escoger. El signo distintivo de esta actividad del hombre libre que «se hace cargo de su situación» ordenando por su inteligencia las indefinidas posibilidades que éste le ofrece y moviéndose hacia la realidad de

---

[38] 1-2 q.1 a.8.

[39] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.378ss.345ss. Para la teoría evolucionista del P. THEILARD DE CHARDIN véase su obra *Le phénomène humain* (París 1955).

una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y «proyectada» al futuro, es, pues, «el proyecto», que traduce *la forma propia de la espera humana*. El espíritu humano se ve obligado a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. Y la *pregunta* no es sino un proyecto de ser lo que no es.

El hombre, que así se ve obligado a existir proyectando su futuro, se apresta a dominar las situaciones posibles en tensión de espera. Este esperar es ya moverse apasionadamente hacia el futuro, o actuar. El término de la esperanza humana es la operación, en la cual hay algo de «creación» de posibilidades. La actividad creadora es el otro distintivo de la espera humana, porque tiene su natural remate en la operación humana, que siempre es creación, consistente en hacer que «lo que hay» vaya «siendo» de modo distinto.

De ahí la definición de esta «esperanza natural», cuyos contornos no aparecen nada claros después de laboriosos análisis: «Es el hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste se confía de modo más o menos firme en la realización de posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital» [40]. Este mal llamado «hábito»—pues en el tecnicismo escolástico sólo responde a simple facultad apetitiva, o disposición natural de esperar—constituye al mismo tiempo actualización de la «espera vital» y, a su vez, se actúa en la «espera» concreta, que es el acto de aguardar, y cuyos modos son muy varios; los dos modos fundamentales que enseñaba Santo Tomás: de esperar confiando en las fuerzas y recursos propios y esperar apoyado en la *virtus aliena;* esperar activo; una expectación pasiva incierta y otra esperanza optimista, determinada; esperanza trivializada o despreocupación y confianza segura, etc., etc.

¿Qué pensar de toda esta nueva estructura de la esperanza? Aparte de acertadas descripciones fenomenológicas de los varios grados y modalidades concretas de la espera, no se ha inventado con todos esos análisis y conceptualizaciones nueva forma propia de la esperanza humana, *ni se ha rebasado la línea de la acepción general e impropia de la esperanza en cuanto identificada con el amor y el deseo.*

Ante todo, tales descripciones también engloban «la esperanza común e impropia» de los antiguos, que incluye el temor y la audacia, puesto que *la espera, o acto de aguardar*, puede referirse a simple atención expectante de encuentros o acontecimientos futuros, ciertos o inciertos, prósperos o adversos, que se temen, o se desean y esperan; y tal actitud denomina más bien atención intelectual con diversos matices afectivos. La situación de «proyecto» hacia el futuro puede ir lo mismo acompañada de temor y angustia que de audacia o esperanza.

Pero, aunque se trate sólo de la espera de bienes, dicha actitud transciende los límites de la esperanza propia e incluye también todo *deseo o apetito de bienes futuros*. Por eso se la define también «un movimiento del ánimo hacia un bien futuro». Y las características y alcance metafísico que se le atribuyen la hacen coincidente con el *appetitus naturalis boni in communi*, el deseo de la felicidad en común. Así, se afirma que toda «esperanza determinada» comporta una constitutiva referencia a «la esperanza universal», o que esperar «algo» supone esperarlo «todo», puesto que la aspiración al sumo bien no sería tal si no incluyese el amor de todos los bienes particulares [41].

---

[40] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* cit. p.546; cf. p.469ss.504-5.511ss.
[41] LAÍN ENTRALGO, o.c., p.548-557.

No es extraño que a través de esta «dinámica de la esperanza» natural, cuyo objeto y término sea la felicidad, asciendan estos analistas católicos, Marcel, Zubiri y, en pos de ellos, Laín Entralgo, al descubrimiento de Dios, a la apertura de la esperanza verdadera hacia la transcendencia. El hombre en dicha esperanza descubriría su condición de *ens religatum*, fundamentado en Dios, ya que en todos los bienes particulares a que su esperanza aspira va subyacente y realmente contenido el bien sumo, o la felicidad, objeto y término último de la esperanza del hombre. Y «este bien es sumo porque envuelve y fundamenta todo ser posible. El hombre espera por naturaleza algo que transciende a su naturaleza; lo natural en el hombre es abrirse a lo transnatural» [42].

Esta esperanza humana de lo transcendente, esperanza de «ser siempre» y «ser todo», si de verdad quiere descubrir, en el término de su esperar, la divinidad personal, es a través del argumento «eudemonológico» que los escolásticos conocen y emplean, y que demuestra la existencia de Dios por el deseo de felicidad completa y del bien sumo inscrito en la naturaleza, y que no puede frustrarse. Mas no por la analítica existencial que emplean Marcel y Zubiri y acepta Laín Entralgo.

Estos dan a la espera humana una dimensión existencial, en perfecta antítesis con «la angustia» de Kierkegaard y Heidegger. La esperanza no sería un mero sentimiento psicológico, sino la expresión de una radical estructura metafísica; no pertenece meramente al orden del «sentir», sino al orden del «ser». «El alma, según Marcel, no es más que la esperanza; la esperanza es quizá la estofa de que está hecha nuestra alma». O, como dice Bollnow, «el último fundamento del alma». Por esta esperanza, que para Marcel es también «una verdadera *respuesta* del ser»—«la respuesta de la criatura al ser infinito»—, el esperanzado descubre en el fondo mismo de la realidad la omnímoda existencia de un «tú absoluto», con el cual su existencia mantiene—en niveles del ser más profundos—una *estricta relación coloquial* [43].

Pero no tiene sentido ni fundamento alguno de verdad, en toda buena filosofía ajena a los sueños existencialistas, una pasión o sentimiento psicológico que sean *constitutivos del ser* del hombre o medio de conocer a Dios. Por más profundo y fundamental que se le considere, no traspasa el plano del dinamismo o actividad, que son la vida en acto segundo del viviente, debajo de la cual se encuentra el ser substancial. Su valor para descubrir a Dios no se encuentra en una apelación o intuición ontologista del Ser fundamentante—pues la religación ontológica de nuestra existencia a Dios no se hace patente al conocimiento humano, que no posee intuición del ser substancial—, sino en el razonamiento, según el cual de la esperanza de un bien sumo deducimos la existencia real de este objeto de *nuestra más radical espera*.

Hemos de concluir, pues, que esta analítica moderna de la espera humana ha desorbitado en exceso tan noble pasión y tendencia de la voluntad a expensas de otras pasiones y afecciones volitivas. La esperanza por estos autores descrita contiene, sin duda, el acto propio de esperar humano, pero corresponde aún más *al amor*, que es la actualización primera y más general de todo apetito respecto del bien, que

[42] O.c., p.555.
[43] G. MARCEL, *Homo viator* cit. p.63-83ss.; LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.292ss.555.

se *extiende en deseo*—si este bien a que aspira todo ser inacabado y potencial es futuro y aún no conseguido—y se consuma en el *goce* cuando el objeto amado es presente. La esperanza y las demás pasiones del irascible son posteriores, y vienen a robustecer las *tendencias primarias* del amor, deseo y delectación de los bienes con el odio, fuga y tristeza de los males contrarios; por lo que son menos generales, ya que suponen mayor concretez y determinación del objeto, cual es su *condición* de bien arduo, de ser empresa *difícil* su consecución. *Diferencia* propia del objeto de la esperanza que sin razón alguna han suprimido estos autores, siguiendo la teoría escotista-suareciana y convirtiendo la esperanza en simple tendencia de deseo. De ahí que su teoría de la esperanza humana se haya convertido en reflejo y versión modernizada de la concepción aquiniana del *appetitus felicitatis vel boni in communi:* sería el amor y deseo de la felicidad, del bien universal, presente y operante—como actuación primera de la *voluntas ut natura* y raíz de todos los demás actos libres y deseos particulares de la voluntad—en todas las demás afecciones, movimientos y pasiones del alma [44].

Se ha verificado, pues, *un desplazamiento* en la valoración de las afecciones y dinamismo humano. Durante siglos, y a partir, sobre todo, de Platón, todo el lirismo de la poesía y la filosofía antropológicas se han volcado en la exaltación del *amor*—muchas veces en sus formas degradadas del placer y delectación—como supremo resorte y fundamento impulsor del dinamismo humano y como dimensión afectiva más constitutiva del *ser humano*. Mas en esta corriente del pensamiento existencial, tan bien expuesta por Laín Entralgo, en reacción contra la filosofía de la angustia y muy a tono con el *ethos* atormentado de la vida moderna, el acento se desplaza hacia la *esperanza;* una esperanza transcendente que subyace en las esperanzas del cuotidiano vivir y que es exaltada como tabla de salvación y remedio a la desesperación y angustia actuales. Ello representa una actitud espiritual muy comprensible y en lo substancial verdadera, porque al amor transcendente del bien universal ha de seguirse la esperanza transcendente del mismo, que es arduo y difícil, porque se consigue en la felicidad del más allá. Pero esta filosofía del *homo viator*, del hombre terrestre y en camino, a través de esperanzas de bienes caducos y falaces, sostenido por la confianza en realidades y bienes más duraderos, no desmiente la *philosophia* del *homo aeternus*, del hombre *viator y comprehensor*, cuyo resorte fundamental de acción y dinamismo es el *amor*, porque es imagen creada de Dios, Bien sumo y Amor por esencia, difusivo de sí en sus criaturas. San Agustín, Santo Tomás y los doctores católicos han cantado más el *amor* en lo divino y en lo humano, y están más por una filosofía del amor que de la esperanza, aunque ésta también la tengan como puntal básico en la vida intramundana del hombre [45].

---

[44] *Summa Theol.* 1-2 q.10 a.1.2.3; q.13 a.6; q.25 a.2. Por eso, la especulación de Laín Entralgo (*La espera y la esperanza* p.550-557) sobre esta «esperanza universal», «término *realmente* contenido, a manera de fundamento creador, en cada uno de esos parciales y concretos bienes a que apuntan los proyectos de la esperanza de cada día» (p.557), coincide plenamente con la doctrina de Santo Tomás, contenida en esos textos y, en general, en todas sus obras, del *amor, prima omnium passionum*, o de la voluntad del bien universal, que se actúa en el amor y elección de todos los bienes particulares.

[45] Las opiniones andan, sin embargo, divididas entre el amor y la esperanza aun en los filósofos actuales. Sabido es que para Freud la «libido», o impulso

Indicamos antes que es ajeno a toda buena metafísica del ser y simple concesión a la analítica existencial hablar de la esperanza *como constitutiva de la existencia humana*, o decir que «somos esperanza» y que la «originaria constitución temporal de la vida humana está determinada por la esperanza» (Bollnow). Ni como espera vital y biológica ni como espera natural o esperanza transcendente pertenece esta esperanza a la estructura metafísica del ser humano, ya que la operación en todos los seres creados es el acto último y accidental que supone el ser substancial ya constituído y lo perfecciona; y en los vivientes superiores constituye «su vida en acto segundo», su dinamismo psíquico y consciente, enraizado en la substancia del viviente, pero distinto de ella, pues ningún ser creado es esencialmente operante. Sólo bajo una acepción impropia cabe decir que la esperanza pertenece a la *estructura psíquica fundamental* del hombre consciente, como una de las tendencias primarias y originales de su operatividad.

En este sentido, Laín Entralgo acepta «la doctrina» de Zubiri de que el hombre es—en el mismo plano constitutivo—creyente, esperante y amante, y como fundamento de su creencia, de su espera y de su amor—de «la estructura pística, elpídica y fílica de la existencia humana»—es *ser* religado [40].

Pero dicha teoría carece de sólido fundamento, y Santo Tomás siempre ha negado—veremos en la parte teológica—que las tres virtudes teologales—fundamento de la vida cristiana—tengan correspondencia igual en la estructura vital del hombre. Ni como virtudes ni como simples «hábitos de la segunda naturaleza» existe tal trilogía en el plano natural, correspondiente a las tres funciones fundamentales del vivir sobrenatural. En la línea operativa, la estructura fundamental del espíritu humano es dicotómica: conocimiento y amor. Dentro del área gnoseológica son múltiples los principios radicales y fuentes del conocimiento humano: sentidos; imaginación, con las demás facultades de percepción sensible; entendimiento, con los numerosos hábitos intelectuales que en él se forman; inteligencia de los primeros principios, ciencias, prudencia y artes, sabiduría. En tal esquema de «virtudes intelectuales» no tiene cabida la fe humana, o la creencia; la fe en el conocimiento humano no tiene la función primaria y universal que en el orden sobrenatural. En su lugar se encuentran las evidencias sensibles y la evidencia intelectual de los primeros principios, completada, para el conocimiento de objetos suprasensibles y divinos, con la sabiduría natural. Las creencias humanas ocupan un

---

hacia el placer sexual, es «el apetito vital», definido aquí como esperanza, y que para Adler se define como la voluntad de poder. Otro caso típico es el de la amplia obra de W. Heinen *Fehlformen des Liebesstrebens* (Freiburg 1954), en que, siguiendo a A. Nygren y a otros autores alemanes, resuelve todas las otras tendencias humanas en el amor bajo sus tres formas originales: *sexus, eros, agapé*, y describe todos los vicios humanos—hasta los defectos de conocimiento, como la duda, incredulidad, etc., o los pecados de desesperación, soberbia, avaricia, etc.—, como formas falsas o degeneraciones de la tendencia del amor.

[40] Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* p.553. Es de lamentar que la veneración tantas veces declarada hacia sus «maestros»—Ortega, Unamuno, Zubiri—lleve a nuestro escritor a *iurare in verba magistri*, aceptando plenamente y sin examen personal ideas nada sólidas de estos autores y poco compatibles con la verdad católica. Por haber sido expuestas por Ortega y Marías, también Laín hace suya y defiende una teoría de Hume y W. James que resuelve casi todas las certezas y verdades humanas en «creencias». La «creencia» será entonces la forma general del conocimiento de la realidad y constitutiva de la existencia. Véase o.c., p.481-499. No sólo está esto en contradicción con la filosofía tradicional, sino con las nociones más elementales de cualquier gnoseología o epistemología modernas.

lugar secundario y no obtienen la categoría de hábitos; ellos almacenan, sobre todo, las experiencias de otros y ocupan lugar preponderante, eso sí, en la organización del *saber histórico* y del saber y vida sociales.

Mas en el plano segundo, del apetito y voluntad, tampoco es verdad que sólo la esperanza y amor constituyan la *estructura radical* del ser humano apetente. Santo Tomás estructuraba de distinta manera la jerarquía de estos movimientos del alma; en un plano primario y único está el *amor*, tendencia universal del que brotan todos los demás; en pos de él, reconocía con los estoicos, San Agustín y Boecio, el carácter casi cardinal de las cuatro pasiones principales: gozo o placer, temor, esperanza y dolor [47]. Y cabe aún decir que las *once pasiones*—o movimientos paralelos de la voluntad—originarias de su esquema son actitudes y vivencias *fundamentales* en la estructura del vivir humano.

Respecto de los bienes superiores y del bien sumo, de la aspiración de «ser siempre» y «ser todo», que es el apetito natural de la voluntad y raíz universal de todos sus actos, dijimos que no se constituye originalmente por la esperanza, sino por el amor y deseo de la felicidad. Amor que se refuerza y afianza por la *esperanza* natural, la cual, por lo tanto, pertenece a ese apetito natural y de él brota.

Tal es el fundamento de toda esta especulación moderna de la esperanza como constitutiva del vivir natural, signo optimista de la actitud del hombre frente al futuro. En el hombre, no cerrado en la angustia existencial de la vida intramundana y temporal, sino abierto al conocimiento de la transcendencia, ese apetito del bien universal, o de la felicidad, se concreta y determina en la esperanza confiada del fin último ultraterreno, en la esperanza de los bienes eternos, basada en el conocimiento de la divinidad.

Tal es también el sentir y la visión del problema de los mejores filósofos, según los cuales la esperanza natural no será genuina si no se confirma y transforma en «esperanza religiosa». Esta esperanza natural orientada a Dios brota aun del apetito natural de la felicidad que anima todo acto de la voluntad, pues en lo humano no se constituye en virtud distinta, porque no hay una *virtus aliena* eficaz para darnos la consecución de la «vida eterna».

Y sí, apoyada en las fuerzas naturales, se constituye, como admite Laín Entralgo, en «virtud natural», no es ello del todo falso, a condición de considerarla entonces como parte de la *magnanimidad* al servicio de la virtud natural de la religión. Tampoco en el estado de naturaleza pura habría—según Santo Tomás—una virtud adquirida de caridad para con Dios, puesto que el amor sería un acto natural al hombre emanado de su mismo apetito espiritual del sumo bien e integrando la virtud de la religión.

Muy débil en sí y sin carácter virtuoso propio, esta esperanza natural será, en todo caso, la disposición natural—si bien sólo *radical* o en el plano de «potencia obediencial»—de aquella *beata spes* de San Pablo, o virtud teologal de la esperanza, que es puro regalo y donación de Dios [48], por la cual corona en el cristiano—de una manera

[47] 1-2 q.25 a.2; a.4

[48] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* 570-2. El autor, que parecía insinuar una como inserción de la esperanza teologal en la esperanza humana y como prolongación de ésta, que sería «la forma previa natural» de la virtud infusa (véase también p.104), perfila al final mejor la doctrina (p.572), destacando bien la sobrenaturalidad intrínseca de la virtud infusa.

transcendente, sobreelevada y transnatural—su activa aspiración hacia los bienes divinos.

Sólo así—en el plano de disposición remota, o potencia obediencial—admitimos «la articulación» en la esperanza natural de *la esperanza cristiana*, que no viene simplemente a asumir las fuerzas esperanzadoras de la naturaleza, sino infunde *energías nuevas y divinas* en la voluntad humana para esperar, de un modo eminente, sobreelevado y por motivo superior, la vida eterna, si bien en armonía y unidad analógica con el funcionamiento psíquico del esperar humano.

IV. Objeto de la esperanza cristiana (a.2-3)

Vaya por delante este prolijo análisis de la esperanza humana y sus formas, por la importancia que ha adquirido el tema en el pensamiento moderno y como preámbulo que nos aclare el camino para la visión sintética de la virtud teologal. Daremos por supuesto ya en la exposición de la misma—que por falta de espacio habrá de ser muy truncada—todo el análisis psicológico de la esperanza, puesto que lo ya dicho de la esperanza natural se aplica, en estrecha analogía y unidad funcional, a la virtud infusa.

Por el objeto entendemos aquí, ante todo, el objeto material terminativo, o todas aquellas cosas que el cristiano debe esperar. Se le considera entonces como *objeto adecuado*, o extensivo, en cuanto que engloba todos los objetos de la esperanza cristiana.

Objeto inadecuado, o parcial, puede ser, en cambio, *principal* y *secundario*. El llamado *objeto principal* es, a la vez, el *objeto formal «quod»* de la virtud, realidad primera alcanzada por ella, y en parte *motivo*, a través del cual se extiende a otros objetos secundarios.

A) El objeto primario de la esperanza

Recibe, asimismo, la apelación de *objeto de atribución*. Es este objeto esencial divino el que manifiesta la novedad que aportan las nuevas aspiraciones de la esperanza cristiana y su elevación sobre toda otra esperanza humana.

Sobre él puede considerarse, ante todo, el *hecho dogmático*, o la revelación de la esperanza teologal, y después, la explicación teológica en torno a la inteligencia de este objeto en la estructura del esperar cristiano.

1. Revelación de la esperanza

Esta revelación es dada a través, sobre todo, de la manifestación del objeto nuevo que es presentado a la esperanza de los creyentes en la economía cristiana de la salvación. Las fuentes bíblicas revelan a la vez *el acto* de esperar, que unen inseparablemente a esos objetos de la esperanza nueva. Y es que, según enseña la teología, no puede darse a conocer una virtud sino por el *acto* propio en orden a su *objeto*. Conectaremos también en nuestra tesis ese acto al objeto.

1.º El objeto material primario y a la vez formal "quod" de la esperanza cristiana es el bien divino o la bienaventuranza eterna, y su acto propio, la expectación o espera confiada y cierta de esta bienaventuranza.

Los dos aspectos constituyen doctrina *de fe católica.*

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Ante todo, ha declarado de modo inequívoco cuál es este objeto esencial que debemos esperar, puesto que se ha incorporado como verdad fundamental a los símbolos de fe. Todas las fórmulas, desde el símbolo apostólico, enumeran como término último de nuestra fe ese objeto que esperamos: «Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna». Y la fórmula completa del concilio Niceno-Constantinopolitano lo expresa ya como término además de la esperanza cristiana: «Y espero la resurrección de los muertos y la vida futura» (D 86). Más elocuente y expreso, el antiguo símbolo antipriscilianista, o *Fides Damasi*, declara así: «Y tenemos la esperanza de conseguir del mismo Señor la vida eterna como premio de los buenos méritos o la pena del eterno suplicio» (D 16). Así también termina la amplia fórmula de fe del concilio XI de Toledo: «Bajo cuya fe creemos verazmente y esperamos *(exspectamus)* los gozos de la vida futura» (D 287). *La vida eterna* es así presentada indistintamente como término último de nuestra fe y de la esperanza, como ya había unido San Pablo el objeto de ambas virtudes en su definición: *La fe es «el supuesto» o firme seguridad de las cosas que se esperan* (Hebr. 11,1). Por fin, el concilio de Trento propone *la vida eterna* como el objeto último y esencial de la esperanza cristiana: «A los que permanecen en buenas obras hasta el fin y *esperan en Dios, se ha de proponer la vida eterna*, como gracia prometida misericordiosamente... y como premio que fielmente les será dado» (D 809). Y define que tal premio eterno *es lo que deben esperar*—el objeto *obligado* de su esperanza—los justos (D 836).

No es menos expresa la *doctrina de la Iglesia sobre el acto de la esperanza.* En perfecta analogía con el esperar natural, aunque expresando la propia modalidad accidental, los textos del concilio de Trento lo designan como un *confiar* en Dios, según el término también más usado en los textos bíblicos, sobre todo en los Salmos; como *fiducia, o confianza*, que implica, a la vez, cierta «erección» o elevación del ánimo ante el objeto arduo: Los hombres que se preparan a la justificación, además de creer y poner otros actos, «se erigen o levantan a la esperanza, *confiando* que Dios les será propicio...» (D 798). Toda contrición que prepare al perdón de los pecados debe ir unida «*con la fiducia* en la divina misericordia» (D 897), debe incluir el propósito de no pecar «con la esperanza del perdón» (D 898).

El concilio refuerza el carácter expectante del acto de esperanza con el empleo de los dos vocablos *esperar* y *expectar* en su definición del canon 26: «Si alguien dijere que el justo no debía con sus buenas obras... esperar *(sperare et exspectare)* de Dios la eterna retribución..., sea anatema» (D 836). Este *esperar con expectación* es también el término empleado en el símbolo: *Et expecto resurrectionem mortuorum.*

Este verbo parece designar el modo más propio de la esperanza cristiana, según explicaba Santo Tomás. La «expectación», decía, es la

actitud esperanzada propia de quien aspira a conseguir algo por la *virtus aliena*, o el auxilio de otro. En eso se distingue, sobre todo, del simple esperar obtener algo mediante las fuerzas propias, según la misma etimología de la palabra: *Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur, exspectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur exspectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicatur exspectare quasi ex alio spectare* (1-2 q.40 a.2). Este *exspectare* latino, equivalente a *ex alio spectare:* considerar lo que nos viene de otro, aspirar a algo contando con otro, hace, pues, referencia al conocimiento previo, que es *la estimación cierta* del auxilio que nos va a venir de otro. Tal ocurre exactamente en la esperanza teologal. La posibilidad del bien esperado se refunde en esta posibilidad de la ayuda divina, que también se espera. Y, respecto de ese poder de Dios, la esperanza se trueca en *expectación*, en una mirada confiada a esa ayuda que *se espera venir: Et talis spes exspectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius* [49].

Tal acto expectante implica, además, la *intensidad* de la espera y *la creencia segura* del auxilio que se va a obtener. Por eso, los textos del concilio designan la esperanza teologal con el otro nombre propio de *fiducia*, la confianza segura. El Aquinate añadía que esta confianza representa como el robustecimiento de la simple esperanza: *Fiducia importat quoddam robur spei* (2-2 q.129 a.6.7); y procede de la fe cognoscitiva anterior, pues quien cree cierta la ayuda de otro, más aún espera, como fiándose plenamente en su auxilio [50].

Tal es el sentido teológico de los términos con que se designa en las fuentes reveladas el acto de la esperanza teologal. Y no parece que en ninguna parte hablen del deseo de los bienes eternos como perteneciente al acto propio de esperanza, sino que, como en las formas del esperar humano, este deseo es el acto general supuesto siempre en cualquier esperanza [51].

La Sagrada Escritura.—Sería prolijo e imposible de incluir en breves notas todo el contenido de la revelación sobre la esperanza y el objeto de la misma. El tema de la esperanza es, en efecto, uno de los que con más frecuencia aparecen en la Escritura, máxime en el Antiguo Testamento. Y los textos bíblicos que de ella hablan son innumerables, por lo que nos limitamos a indicaciones generales sobre lo que otros ya han estudiado con gran detalle [52].

---

[49] *Q. disp. de spe* a.1. Cf. 1-2 q.40 a.2: «Exspectare quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat». Véase también Laín Entralgo, o.c., p.86, en que expone con simpatía y comprensión este aspecto de la doctrina aquiniana.

[50] 1-2 q.40 a.2 ad 2: «Quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: *et ex tali fide in cognitiva* praecedente, motus sequens in appetitu *fiducia nominatur*. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota».

[51] No obstante, J. A. Aldama, *De virtutibus infusis:* BAC, *Sac. Theol. S.* (Madrid 1953) n.183, da como *de fe católica* la teoría suareciana de que el acto de esperanza teologal contiene los dos actos parciales, el deseo y la confianza expectante.

[52] Han tratado sobre todo de la esperanza en la doctrina bíblica, B. Olivier, O.P., *L'espérance:* Initiation Théologique t.3 (París 1952) p.529-554; Rénard, art. *Espérance:* DTC 2,1965ss.; J. van der Ploeg, O.P., *L'espérance dans l'Ancien Testament.:* RevBibl 61 (1954) p.481-507; W. Grossouw, *L'espérance dans le Nouveau Testament:* RevBibl 61 (1954) p.508-532; T. de Orbiso, *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo:* EstudBibl 4 (1945) p.61-85.196-210; F. Ortiz de Urtarán, *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria 1953).

En el Antiguo Testamento la esperanza es consubstancial con la revelación divina hecha al pueblo de Israel y con toda la economía de salvación del pueblo escogido ya desde su origen mismo. Puede decirse que la historia de Israel aparece, en su conjunto, como una encarnación de la esperanza, pues que es un pueblo nacido de un llamamiento, de una vocación divina. Dios revela, y va descubriendo gradualmente a su pueblo su destino privilegiado, sus designios de salvación. Su vocación le es revelada junto *con el objeto* de las nuevas esperanzas. Pero no le propone de un golpe la verdadera y esencial esperanza ni el sentido verdadero de su destino, sino la ofrece por fragmentos. Dios le hace avanzar de un deseo a otro, de una esperanza a otra, hacia el objeto de la verdadera esperanza. Y todo el Antiguo Testamento es la historia de esta marcha anhelante de un pueblo en esta inmensa aspiración y espera hacia nuevos objetos, detrás de los cuales aparecerá a su tiempo el objeto definitivo de la esperanza, o el reino de Dios en la era mesiánica [63].

La nueva esperanza comienza a ser revelada con la constitución del pueblo escogido: *en la vocación de Abrahán*. La elección del patriarca es ligada a una promesa. *Esta promesa inicial tiene por objeto la posteridad* de Abrahán, la constitución de un gran pueblo que nacerá de él: *Yo haré de ti una gran nación, yo te bendeciré y haré grande tu nombre* (Gen. 12,2). Promesa que es renovada de un modo solemne: *Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia* (Gen. 15,5). Y Abrahán acepta la palabra divina, cree con una fe que le hace justo, y entra así en el movimiento de la esperanza. *Esperando contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones* (Rom. 4,18).

Y ya al pueblo judío constituído «en marcha hacia la promesa», un segundo *objeto* le es ofrecido por la palabra divina, en que se concreten sus esperanzas. Es la *tierra prometida*, a la que son ligadas las aspiraciones de los primeros israelitas: *Yo establezco contigo y con tu descendencia... mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia... y dé darte a ti, y a tu descendencia después de ti, la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canán, en eterna posesión* (Gen. 17,8). Con ella va ligada la esperanza de toda clase de bendiciones, bienes y frutos temporales que son prometidos a los que cumplieran la ley y mandamientos divinos (Lev. 26,3-13).

Todos los acontecimientos de la historia antigua de Israel tienden a la realización de esta promesa. Mas el pueblo no cumple los mandamientos de Yavé, por lo que las promesas no se cumplen y se multiplican los castigos, que culminan en el destierro de Babilonia. Entonces, a la voz de los profetas, surge y se propone un *nuevo objeto* de sus esperanzas: *la liberación, el retorno a la patria, la salud*. Con él reaniman los profetas las esperanzas del pueblo [64].

Y, sobre todo, a lo largo de toda la revelación antigua, aparece con insistencia creciente el *último objeto* propuesto a la esperanza de Israel: *la era mesiánica*, que, desde las promesas de bendición dadas a Abrahán, se perfila y aclara, cada vez con rasgos más concretos, en la descendencia de David, en el Mesías y su reino, el cual habrá de instaurar en Israel con toda clase de bendiciones, de la paz y prosperidad de los últimos tiempos.

Pero este reino mesiánico es también anunciado como identificán-

[63] B. Olivier, *L'espérance* cit. p.530.1.
[64] Is. c.40-41.44-45; Ier. 23,3-8; Ez. c.36.40 etc

dose con *el día de Yavé*, como un reino escatológico cuya realización cumplida debe sólo esperarse *en el fin de los días* (Is. c.41; Ez. c.38-39).

Tales son las etapas de sucesiva explicación y esclarecimiento por las que va atravesando la revelación de la esperanza cristiana y de su objeto. Los profetas también elevarán su voz para disipar las esperanzas e ilusiones del pueblo judío en torno a un *mesianismo terrestre*, cargado de bienes y prosperidad materiales. Ya en Daniel y otros escritos canónicos del género apocalíptico, la perspectiva cambia, y el establecimiento del reino de Dios se hace coincidente con *el día de Yavé*, que sobrevendrá al fin de los tiempos. En un tal clima, el reino de Dios reviste un carácter escatológico: se ejerce esencialmente sobre los elegidos y en un mundo nuevo.

Por otra parte, en los Salmos, Job y otros libros sapienciales, la esperanza adquiere ya un carácter más íntimo y personal. Es cierto que el problema de la *retribución personal* mediante una felicidad en la vida futura, gracias a la resurrección de los cuerpos, no está claramente revelada en el Antiguo Testamento y no aparece sino muy tarde. Sólo algunos textos [55] son testigos de esta esperanza en la resurrección y en la vida futura. Pero son docenas los textos de los Salmos, de los Proverbios, de Isaías, Jeremías, Ezequiel y demás libros que hablan de Dios como objeto principal de las esperanzas. En esas exclamaciones de la oración del justo, de un acento tan personal, Dios es invocado como objeto central que a la vez se espera y en cuya virtud y auxilio se esperan conseguir los demás bienes pedidos. La exclamación: *¡Dios mío, en ti confío, no sea confundido!* (Ps. 25,2.3. 5.20.21), repetido tantas veces y en todos los tonos en los Salmos, refleja la gran verdad de que Dios es el objeto principal de las esperanzas del justo y en quien a la vez se espera, como se expresa con tan ferviente vehemencia en el salmo 73,25-27: *¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre. Porque los que se alejan de ti perecerán, arruinas a cuantos son infelices. Pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Yavé Dios mi esperanza.*

En consecuencia, si bien en la revelación del Antiguo Testamento es, sobre todo, una *esperanza común y nacional* la que es anunciada y predicada, y cuyo objeto se centra en la liberación del pueblo de Israel y en un mesianismo con frecuencia histórico y temporal, pero en ella va incluída también, aunque de modo implícito, la verdadera esperanza sobrenatural, supraterrestre y personal. Esta esperanza común y colectiva del pueblo no puede ser verdadera sin que a la vez sea esperanza de los individuos, y no es distinta de la esperanza individual de cada uno de ellos, pues todos esperaban entrar y participar en algún modo del reino. Y aunque la mayoría de los judíos, carnales, cifraba estas esperanzas en bienes y aspiraciones materiales—por lo que en ellos no se daba la verdadera esperanza sobrenatural—, pero siempre en Israel se conservaba *un pequeño resto* de justos en quienes se mantenía viva, junto con la fe sobrenatural, una esperanza espiritual, dirigida hacia el objeto y núcleo espiritual de las promesas, la venida de un Mesías salvador y la liberación del pecado.

Sólo en el Nuevo Testamento se llega a la revelación clara de la esperanza teologal y de su objeto, pues era precisa la venida y predi-

[55] P.ej., Is. 26,19, Dan. 12,1-13, 2 Mach. c.7; 12,43-46.

cación del mismo Cristo para manifestar el sentido verdadero y espiritual de las promesas, oculto bajo las formas tan materialistas de los vaticinios proféticos.

Jesucristo, que venía a poner fin a una espera secular, no desvanecía la esperanza, sino, al contrario, la daba su forma perfecta, pues *la ley nueva nos ha introducido en una «mejor esperanza»* (Hebr. 7,11). El reino de Dios que se esperaba es Cristo el que vino a instituirlo. En esta predicación e instauración del reino de Dios hemos de ver *el objeto de la nueva* esperanza cristiana. Pero Jesús hubo de corregir la idea tradicional falseada de este reino, aclarando la verdadera fisonomía y alcance del *misterio del reino de Dios*[56]. Este reino de Dios *espiritual* se presenta bajo un doble aspecto: es a la vez actual, terrestre, que se desenvuelve en el tiempo, y escatológico, celeste, reino ultraterreno.

Todas las parábolas del reino, así como las enseñanzas de Jesús sobre *la parusía*, o retorno del Hijo del hombre e instauración del *reino de los cielos* después del juicio final; sobre la resurrección de los cuerpos con que irá acompañada la parusía, sobre *la vida eterna* y bienaventurada a que deben aspirar todos y en que deben entrar los elegidos[57], la entrada y *posesión* del reino que ha sido preparada para los suyos (Mt. 25,34), y que les será dada como recompensa de sus méritos individuales[58], son otros tantos y variados modos de presentar el objeto de la esperanza cristiana, que es dado como *término futuro y dichoso* al que deben tender los hombres.

Es cierto que en los sinópticos no se encuentra el término helénico *elpís*, que significa la esperanza. Incluyen éstos de ordinario la idea de esperanza en el término de *pístis*, o la fe, puesto que la fe en ellos casi siempre va acompañada de ese sentimiento de confianza y abandono en Dios que constituye la esperanza. Pero no faltan también expresiones parecidas con que el Evangelio designa el acto de esperanza: el Señor exhorta a vigilar teniendo los lomos ceñidos y encendidas las lámparas y *ser como hombres que «esperan» a su amo de vuelta de las bodas* (Le. 12,36); de igual suerte, deben estar vigilantes y en expectación del esposo las vírgenes prudentes para entrar con él en las bodas (Mt. 25,1-14), o los que negocian con los talentos, ser fieles para poder *entrar en el gozo del Señor* (Mt. 25,21).

San Pablo es llamado «el teólogo de la esperanza», y sus enseñanzas se refieren, con gran variedad y riqueza de matices, a todos los aspectos de la esperanza teologal, máxime *al objeto principal* de la misma. Se trata de la esperanza, cuyo fundamento necesario es la fe, y que tiene el mismo objeto que ésta, porque *la fe es la substancia* —o fundamento y seguridad—*de las cosas que se esperan* (Hebr. 11,1). Y es que también la esperanza es de realidad invisible y futura: *En esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero, si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom. 8,24-25). Pues, si sólo esperásemos *para esta vida, seríamos los más miserables de los hombres* (1 Cor. 15,19).

En síntesis, este objeto esencial del esperar cristiano se cifra y condensa en *la gloria de Dios y de Cristo participada por nosotros.*

---

[56] Mc. 4,11; Mt. 13,11; Lc. 8,10.
[57] Mt. 18,8-9; Mc. 9,43-4.
[58] Mt 5,12; 19,20-21; Mc. 10,21-22; Lc 18,22-23.

que es la salvación y la vida eterna. Es, en efecto, la gloria de Dios y de Jesucristo lo que debemos esperar, o, más exactamente, la manifestación y venida de esta gloria (Rom. 5,2; Tit. 2,13); gloria que será manifestada en nosotros, pues nuestra propia gloria no es otra cosa que la manifestación de la gloria de Cristo [59]. Y esta gloria que hemos sido llamados a participar no es una gloria pasajera, sino de naturaleza divina e inmortal, identificada con la vida eterna (Rom. 2,7-8; 2 Cor. 3,7-18).

Tal gloria que esperamos, coincidente con la salvación y la vida eterna, es exactamente *el reino de Dios* que presentaban los sinópticos, pues ya San Pablo había, en expresiones paralelas, de heredar la vida eterna (Tit. 3,7), heredar la gloria (Eph. 1,14; 1,18), o, más frecuentemente, heredar el reino de Dios (1 Cor. 6,9-10; Gal. 5,21) y la corona de inmortalidad (1 Cor. 15,50).

Tampoco es extraño que el Apóstol multiplique las expresiones y presente tal objeto de la esperanza cristiana bajo otras muy diversas figuras y expresiones, como la resurrección o redención del cuerpo [60], o una vida interminable y exenta de toda mortalidad (Rom. 2,7; 1 Thes. 4,16); sobre todo, y con gran frecuencia, bajo la figura escatológica de *la segunda venida del Señor*, la parusía, o *el día del Señor*, que es el reino escatológico de los últimos tiempos [61].

Tal frecuencia en referir el cumplimiento de la esperanza cristiana a los tiempos escatológicos de la parusía no implica, sin embargo, que San Pablo difiera hasta ese acontecimiento final lo esencial en el objeto de la esperanza teologal. Se trata sólo del término último y realización plena y consumada de todo lo que el cristiano espera, la cual sólo es dada por la resurrección de los cuerpos, que San Pablo liga al juicio final [62]. Pero el Apóstol sabe y espera que lo esencial de su esperanza se realice en seguida de su muerte, en ese *disolverse y estar con Cristo*, por el que íntimamente suspira [63].

En todo caso, si es bien cierto que el objeto de la esperanza es enunciado por San Pablo no sólo como un acontecimiento futuro, como la gloria futura o vida eterna, que es término de la tensión hacia adelante en la vida del cristiano, sino como interesando esencialmente a todo el pueblo, como objeto de *esperanza común*, o colectiva. Una esperanza referida hacia una felicidad individualista y sin relación expresa a la comunidad no se enuncia en el Apóstol ni en la Escritura en general. En la esperanza común de la gloria participan todos los fieles, ya que todos han sido llamados por Dios a una sola y misma esperanza (Eph. 1,18), y esta esperanza común es un signo y elemento a la vez de la unidad del cuerpo místico: *una sola esperanza, la de vuestra vocación, como un solo Señor, una fe, un bautismo* (Eph. 4,4-5).

En el Apóstol, es cierto, también se habla de otra esperanza colectiva y hasta cósmica, la de la perfección de toda la comunidad de los redimidos en Cristo y renovación de la creación entera *con cielos nuevos y una tierra nueva* por la glorificación total de Cristo [64]. Pero esta esperanza analógica transciende el ámbito propio de la espera teologal

[59] Rom. 8,17-18; Eph. 2,4-5; 2 Cor. 4,7-8; 3,17-18; Col. 1,27; 3,4; 2 Thes. 3,13.
[60] Rom. 8,11-23; 1 Cor. 15,42; 2 Cor. 5,2-4.
[61] 1 Cor. 1,7-8; 15,24-28; 1 Thes. 1,9; 2 Cor. 1,13-14; Phil. 3,20; Tit. 2,3; Hebr. 9,28 etc.
[62] Rom. 8,18-25; 1 Cor. 15,22-58; 1 Thes. 4,12-17.
[63] Phil. 1,23; 2 Cor. 5,8. Cf. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant Saint Paul* (Bruges-Paris 1952) p.190.
[64] 1 Cor. 1,8-9; 2 Cor. 1,13-14; Rom. 8,19-22; cf. 2 Petr. 3,10.

y más bien se ofrece como objeto de fe, cuya realización se anuncia como cierta y segura.

Los demás testimonios del Nuevo Testamento están en plena coincidencia con esta doctrina. En San Juan se encuentran dos testimonios bien elocuentes de la esperanza teologal y su objeto, que es la vida eterna (1 Io. 3.3; 5,13). Y su Apocalipsis, aunque no hable de la esperanza, la supone a lo largo de todo el tema principal, que es la espera del día del Señor y de la gloria de la Jerusalén celestial (c.21; 22,7-21).

También San Pedro en sus epístolas, y en las suyas Santiago y Judas, hablan bajo los mismos conceptos de la esperanza cristiana, y presentan de igual modo, como objetos de la misma, la gracia y salvación por Jesucristo [66], la vida eterna y la gloria y revelación última de Jesucristo.

La razón teológica.—En términos generales, la razón teológica arguye por la analogía con la esperanza natural, para derivar en consecuencia: *primero*, que el acto del esperar teologal debe ser enteramente análogo al de la esperanza humana, en la modalidad ya descrita de la actitud expectante y confiada de quien espera obtener los bienes por la *virtus aliena*, que es el auxilio divino; si bien se trata de un esperar trascendente y sobrenatural, como determinado por la elevación de los nuevos objetos que la divina promesa ha propuesto a la esperanza del hombre. Y *segundo*, que la variedad de términos, nociones concretas e imágenes con que la Escritura ha propuesto este objeto de la esperanza sobrenatural debe expresarse, teológicamnte, en un principio o concepto esencial, en torno del cual los demás elementos deben organizarse: el *bien divino, o la bienaventuranza eterna*, que es el objeto central de la promesa divina y de la nueva esperanza dada a los hombres.

La fórmula de la *bienaventuranza eterna* para expresar el objeto primario de la esperanza cristiana es dada por Santo Tomás (q.17 a.2), que la tomaba de la Glosa, y la había propuesto también en su definición Pedro Lombardo (*Sent.* 3 d.26,1.º); y desde entonces se hizo común. A ella no se llegó sino tras de lenta elaboración y a través de varias etapas en la época patrística.

Es cierto que la idea de bienaventuranza eterna equivale a la de *vida eterna*, propuesta en la revelación. Pero en la Escritura era más frecuente y común presentar el reino de Dios como el objeto de la nueva esperanza. Los cristianos de los primeros siglos esperaban como inminente esta manifestación gloriosa del reino de Dios por la venida de Cristo, y en ello concentraban su esperanza inmediata. Mas la experiencia hizo ver que esta parusía tardaba en venir. Y se dieron diversas soluciones al problema de la suerte inmediata de las almas después de la muerte, como el milenarismo, origenismo, etc., a las cuales se adhieren diversos Padres griegos y latinos [66].

San Agustín zanja de modo definitivo la cuestión en la Iglesia latina, y su solución llega a suplantar completamente la autoridad de Orígenes. Es inmediatamente después de la muerte cuando los hombres reciben su recompensa definitiva, y las almas de los justos, ya purificadas, obtienen el objeto de sus esperanzas *con la bienaventuranza*, consistente en la visión y gozo de Dios. Sus esperanzas serán

---

[66] 1 Petr. 1,3.13; 1,21; 3,15; 2 Petr. 3,3-10; Iac. 1-12; Iud. 1,20-21.

[66] B. Olivier, o.c., p.555-561; R. Draguet, *Histoire du dogme catholique* (París 1941).

colmadas y completadas más tarde con la resurrección de los cuerpos. Y ya sabemos que las ulteriores vacilaciones en este punto fueron resueltas con la definición dogmática de Benedicto XII (D 530) y el concilio Florentino [67].

Así, pues, el cumplimiento escatológico de la esperanza cristiana tiene lugar después de su muerte con la bienaventuranza, que es equivalente a *la gloria divina*, participada por el hombre. Tal será también el objeto principal de la esperanza, y no alguna otra glorificación escatológica. Es, en efecto, virtud teologal, cuyo objeto terminativo debe consistir en Dios mismo.

Con esta formulación, la teología no ha deformado la revelación, que con tal riqueza y complejidad de nombres, nociones e imágenes ha propuesto los diversos objetos de esperanza del cristiano. Sólo hace sustituirlos por un *término abstracto* y *esencial concepto* que los comprenda a todos, pues sabemos que todos aquellos bienes incorruptibles de que habla la Escritura vienen a converger en la raíz de todos, que es *la participación de Dios mismo en la vida eterna*. Tal es el trabajo de conceptualización y metafísica formulación del dato revelado, que la teología suele realizar sobre el lenguaje vivo, descripciones concretas y conceptos históricos con que va revestido en la Escritura [68].

2. Explicación teológica

Los teólogos sólo han añadido una breve discusión aclaratoria a esta verdad dogmática cierta. Por la bienaventuranza puede entenderse sea la beatitud objetiva, que es Dios mismo, o la bienaventuranza *formal*, la posesión del objeto divino por la visión beatífica. ¿Bajo cuál de estos aspectos es la beatitud objeto primario de la esperanza?

Durando sostuvo que se trata de la sola bienaventuranza *formal*. Y es que la esperanza consiste, según él, en simple amor concupiscente, por el que amamos a Dios *como bien nuestro*. Luego no es Dios en sí, sino su fruición o posesión, lo que termina inmediatamente nuestra esperanza como objeto formal [69].

Otra opinión ecléctica, sostenida por Vázquez, Suárez y autores sobre todo suarecianos, sostenía que el objeto de la esperanza no es algo simple, sino un agregado de bienaventuranza objetiva y formal: Dios y su posesión o goce [70].

Con los teólogos tomistas, debemos dar la siguiente solución:

2.° Dios constituye el objeto formal "quod" de la esperanza cristiana como "bonum divinum possidendum", o bienaventuranza objetiva connotando la formal.

Tal parece ser la interpretación más conforme con la Sagrada Escritura. Hemos visto que en el lenguaje y súplicas de los Salmos se habla con gran insistencia de Dios mismo, de sólo Dios como el objeto total de las esperanzas del justo [71].

---

[67] D 691. Sobre esto ya se ha hablado en otras cuestiones. Véase T. URDÁNOZ, *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos*: BAC, *Suma* bilingüe, t.4 (Madrid 1952) p.945ss.1005ss.

[68] B. OLIVIER, o.c., p.554-5.

[69] DURANDUS A S. PORT., *In Sent.* 3 d.26 a.6.

[70] G. VÁZQUEZ, *In 1-2* d.15 c.4 n.8; SUÁREZ, *Trat. de spe* d.1 s.1 n.2.4.

[71] Ps. 25,20-21; 38,16; 39,8; 40,2; 55,24; 62,6-7; 73,25-26 etc.

Las razones teológicas son también decisivas: *a)* La esperanza es virtud teologal que ha de tener a Dios solo, a Dios en sí mismo, como objeto propio y materia inmediata. Luego sólo la bienaventuranza objetiva, que es Dios mismo, puede constituir su objeto, no la beatitud formal, acto creado de posesión y goce de Dios por la criatura.

b) A la solución ecléctica debe decirse que todo hábito tiende a un objeto formal puro y simple. Por eso en el objeto de la esperanza no pueden unirse *ex aequo* lo increado y lo creado, los dos elementos de la beatitud que son el objeto y posesión del mismo.

c) El mismo debe ser el objeto del movimiento de la esperanza y el de la quietud, o reposo de la gloria, que es la visión y goce de Dios. Pero ésta tiene por objeto a sólo Dios en su esencia, no a sí misma. Por ello también la esperanza, como intención del fin sobrenatural, tiene por sola razón objetiva a este fin último, que es Dios en sí mismo.

d) Debe, no obstante, agregarse que es Dios, bien infinito (a.2), implicando *la posesión* del mismo o con referencia esencial a la beatitud formal. Porque Dios no es término de la esperanza cristiana como bondad en sí y por sí amado, sino como bien nuestro *(ut bonum nobis)*, pues la esperanza se funda en el amor concupiscente, no en el de caridad. Mas Dios no se hace bien nuestro sino por la posesión y goce del mismo, es decir, por la bienaventuranza formal. En el objeto de la esperanza, que es Dios mismo, se implica, por lo tanto, una referencia esencial a la posesión del bien divino por el hombre mediante la beatitud formal, no como otro objeto distinto, sino *como condición connotada* que hace posible y aplica a nosotros ese bien divino, objeto de nuestro esperar sobrenatural [72].

Con ello, sin embargo, no introducimos composición o eclecticismo en el objeto formal de la esperanza. Una sola y simple es la razón objetiva, que es la bondad divina beatificante. La beatitud formal o posesión del bien divino es condición connotada que aplica ese bien divino al sujeto y lo hace bien nuestro. La posesión de un objeto la deseamos siempre por el objeto mismo, para que se haga bien nuestro. No son, pues, dos razones objetivas: Dios y su posesión, sino una sola. Pues no deseamos, v.gr., el dinero y su posesión, sino deseamos un solo objeto, el dinero. El deseo de la posesión no es distinto del deseo del objeto, sino se ordena a éste.

El objeto esencial o formal *quod* de la esperanza cristiana debe, pues, traducirse en fórmula exacta y adecuada. Es Dios poseído, el bien divino en cuanto constituye mi bienaventuranza; es decir, la bienaventuranza suprema objetiva—Dios en sí mismo—con referencia esencial a la beatitud formal.

B) Objeto secundario de la esperanza cristiana

El ámbito de la esperanza cristiana no se agota con este objeto central, sino se extiende a otros innumerables bienes. Santo Tomás los engloba a todos bajo el apelativo de *objeto secundario* de esta virtud.

---

[72] Cajetan., *In* 2-2 q.17 a.2 n.1; a.5 n.3-8; Ioann. a Sto. Thoma, *Curs. Theol.*, *Tr.* 17 *de spe* d.4 a.2 n.2-5; Salmanticenses, *Curs. Theol.*, *Tr.* 28 *de spe* d.1 dub.1 n.1-20.

ya que todos—bienes sobrenaturales o materiales—deben esperarse *en orden al objeto principal*, que es Dios participado en la eterna beatitud (a.2 ad 2.3). Entre ellos hay una jerarquía que es preciso resaltar.

1.º El objeto secundario más propio de la esperanza lo constituyen todos los medios sobrenaturales que conducen a la vida eterna: las gracias, sacramentos y demás dones divinos.

De un modo general, *es de fe* que algunos de estos dones entran en el objeto de la esperanza. El concilio de Trento enseña que los pecadores, para su conversión, deben «tener esperanza de que Dios les va a ser propicio» (D 798). El acto de contrición, aun imperfecta, debe hacerse «con la esperanza del perdón» (D 898) y «con la confianza en la divina misericordia» (D 897). Y, en general, se debe tener «confianza en la remisión de los pecados» y «no dudar de la virtud y eficacia de los sacramentos» (D 802).

En la *Sagrada Escritura* se proponen con gran frecuencia estos otros numerosos objetos de la nueva esperanza, sobre todo los bienes espirituales unidos a la salvación y consecución del destino sobrenatural. Ya hemos visto cómo, en el Nuevo Testamento, la resurrección de los muertos forma uno de los objetos muy principales de la esperanza cristiana, que es esperada junto con la venida del Señor, o la parusía [73]. A ella se une la esperanza escatalógica y colectiva de la plena glorificación y triunfo de Cristo y de su Iglesia con el advenimiento del *reino de Dios* definitivo después del juicio final. Si bien no pertenecen al objeto esencial de nuestra esperanza, dado en la vida eterna, constituyen, sin embargo, su complemento integral, la total y plena realización de toda la esperanza cristiana.

Y, de un modo general, en la Escritura se dice que el campo de la esperanza abarca todos los bienes prometidos, o el cumplimiento de todas las promesas divinas [74], entre los cuales se encuentran muy principamente los auxilios y misericordias divinas. Y San Pablo expresa su esperanza en la consecución de algunos de estos bienes de gracia para sí y para otros (2 Cor. 10,15; 13,6; Phil. 1,20; 1 Thes. 2,19).

La argumentación en favor de esta verdad es bien cierta. Santo Tomás decía que la esperanza corresponde al movimiento de *la intención sobrenatural*, por el cual tendemos a Dios como fin último (1-2 q.62 a.3). Mas el acto de intención no se limita a querer el fin, sino también los medios, pues la voluntad eficaz del fin contiene *virtualmente* el deseo de los medios (1-2 q.12 a.2.3). En consecuencia, todos los medios sobrenaturales necesarios para conseguir la vida eterna, cuales son, sobre todo, las gracias y auxilios divinos, *entran en el movimiento* de la esperanza, la virtud de los viadores que hace caminar hacia la realización del destino sobrenatural. Son estos auxilios los que justamente hacen *posible* el objeto principal, o salvación eterna, por lo que van unidos e *incluídos en la esperanza de este objeto principal.*

---

[73] Act. 24,15; 26,8; 1 Thes. 4,13-17; Rom. 8,18-25; 1 Cor. 15,22-58.
[74] Rom. 15,4; Act. 26,6-7; Hebr. 10,23.

2.º El objeto material adecuado y accidental de la esperanza lo constituyen todos los bienes creados, aun temporales, y los males a evitarse, siempre en orden a la vida eterna.

Así, pues, de un modo ilimitado, podemos esperar bienes de Dios —bienes temporales, bienes de naturaleza—, con tal de que «se ordenen» al objeto de nuestra principal esperanza o sean *aptos* para conseguir la vida eterna. Los bienes de gracia son siempre medios propios que conducen de suyo al bien eterno.

Verdad que encuentra un *fundamento claro* en la Sagrada Escritura. Una gran parte de las promesas de Dios en el Antiguo Testamento se referían a bienes temporales. Los buenos israelitas podían, pues, creer y esperar en estas promesas temporales, colectivas o individuales, que envolvían y ocultaban la promesa substancial de salvación por la venida del Mesías. Y San Pablo también manifiesta su esperanza de ser librado por Dios *de tantos peligros* que aún pueden sobrevenirle (2 Cor. 1,10) o de obtener por el Señor otros favores particulares (Phil. 1,19-20; 2,23-24).

Un doble *argumento teológico* avala esta doctrina: *a)* Ante todo, la analogía entre la esperanza y las otras dos virtudes teologales. La fe y la caridad tienen por objeto no solamente a Dios, sino a todas las criaturas en orden a Dios. De igual manera, el movimiento de la esperanza puede extenderse a todos los objetos creados, los acontecimientos y negocios temporales, en cuanto son aptos para ayudar al cristiano en el camino a la vida eterna.

b) Y, sobre todo, otra analogía que había enunciado San Agustín: «Ea tantum ad spem pertinent, quae oratione dominica continentur... Ideo non nisi a Domino Deo petere debemus quidquid speramus» [75]. Santo Tomás lo expresaba diciendo que «la oración es intérprete de la esperanza»; podemos esperar todo aquello que podemos pedir a Dios en la oración [76]. Mas la oración se extiende a toda clase de bienes, espirituales o temporales, y males a evitar, todo lo cual podemos pedir a Dios en orden a la vida eterna. Tal es también el campo universal de la esperanza cristiana.

C) La esperanza comunitaria (a.3)

Todavía no se han agotado con lo dicho los objetos de la esperanza teologal. El problema que el Aquinate se plantea en el artículo 3: «Si podemos esperar para los otros la bienaventuranza eterna», se ha hecho objeto de muy actual discusión, que se centra sobre el carácter *colectivo* o *comunitario* de la esperanza cristiana. En realidad, no se trata de una *extensión* del objeto, sino más bien del *sujeto* para quien debemos esperar los bienes eternos. ¿Es ese término subjetivo de la esperanza revelada el yo, o más bien la comunidad entera, la sociedad de todos los redimidos?

Teólogos modernos pretenden haber innovado en esto respecto de la teología tradicional de la esperanza, la cual se había desviado de

[75] *Enchirid., de fide, spe et carit.* c.114: ML 40,285. Cf. et *Enarr. in Ps. 118:* ML 37,1541. Un testimonio preclaro de que la esperanza de los bienes temporales, para que sea legítima y sobrenatural, ha de referirse a los bienes eternos, se encuentra en Pascasio Radberto, *De fide, spe et caritate* c.5: ML 120,1448.

[76] 2-2 q.83 a.6

la doctrina revelada, dando un carácter puramente individual al esperar cristiano. Mas en la Escritura la esperanza es eminentemente *comunitaria* tanto en el aspecto objetivo como subjetivo. Los individuos sólo pueden esperar el reino de Dios y su propia beatitud en la medida en que forman parte del pueblo de Dios o de la Iglesia. Así, son los PP. Charles, Daniélou, H. de Lubac y, en parte, Olivier los que atribuyen resueltamente esta *dimensión social*, o comunitaria, a la esperanza cristiana, que para la esperanza natural reivindicaba G. Marcel [77].

Sostienen éstos que el objeto de nuestra esperanza teologal no es sólo la posesión beatífica de Dios para el hombre que espera, como un bien *personal*, sino como un bien comunitario, o para todos los hombres. El «yo» debe ser substituído por el «nosotros» en el acto de esperanza del cristiano. Y, según el P. Daniélou, «el objeto de la esperanza es, en rigor, el destino total del mundo y de la humanidad» [78].

El P. Charles pretende que esto sea una innovación del teólogo jesuíta del siglo XVII *T. Muniessa*, el cual afirmó que, en el cielo, Cristo y los bienaventurados también ejercen el acto de esperar la gloria para los hombres viadores [79]. Y que la tradición escolástica se había separado en esto de la idea bíblica de esperanza, siguiendo un texto de San Agustín que sentaba la tesis de la individualidad estricta de la esperanza.

Es cierto que esta desviación y negación del sentido comunal de la esperanza en la Edad Media se debe a la influencia del texto de San Agustín, alegado también por el Angélico (a.3 *sed contra*). El Hiponense señala en él las diferencias entre la fe y la esperanza. La fe, dice, es de objetos propios y ajenos, pues creemos cosas referentes al pasado y futuro, a los hombres y ángeles. «Mas la esperanza es sólo de cosas buenas, futuras y pertinentes a aquel que ejerce y mantiene la esperanza en ellas» [80].

El texto fué incorporado por Pedro Lombardo a sus *Sentencias*, adquiriendo así una autoridad indiscutible (*Sent.* 3 d.26.3.º). Por ello los autores medievales afirmaban que el hombre sólo puede esperar para sí mismo. Así, Pascasio Radberto, San Alberto Magno y San Buenaventura [81].

Santo Tomás, en cambio, ha sabido reintegrar el *aspecto comunitario* en el objeto de la esperanza, volviendo por la exacta interpretación y sentido de la doctrina bíblica; y aun el mismo San Agustín, que en otros lugares proclama una *esperanza* no ya privativa del sujeto, sino *abierta a todos* los demás hombres. Tal enseñanza fué seguida comúnmente, aunque con diversas variantes y matices, por los teólogos posteriores y no sólo por T. Muniessa. Los Salmanticenses sólo citan a Vázquez, Suárez, Turriano y Conink [82] como defensores

---

[77] P. CHARLES, *Spes Christi:* NouvRevThéol 64 (1937) p.1057-1075; J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París 1953) p.341ss.; H. DE LUBAC, *Les aspects sociaux du dogme* (París 1941) p.102ss.; B. OLIVIER, *L'espérance:* Initiation Théol. t.3 p.557.567; G. MARCEL, *Homo viator* p.90ss. Esta es también relatada y seguida por LAÍN ENTRANGO, *La espera y la esperanza* (Madrid 1957) p.332ss.

[78] *Essai sur le mystère de l'histoire* p.341.

[79] T. MUNIESSA, *Disputationes scholasticae de myster. Incarn. et Eucharist.* (Barcinone 1694) d.14 s.8 n.77.

[80] S. AUGUST., *Ench. de fide, spe et carit.* c.8: ML 40,4234.

[81] PASCH. RADB., *De fide, spe et carit.* c.2: ML 120,1439; S. ALB. M., *In Sent.* 3 d.26 a.7; S. BONAVENT., *In Sent.* 3 d.26 esp. text. dub.4.

[82] SUÁREZ, *De spe* d.1 sect.3; VÁZQUEZ, *In* 3 d.43 c.2. Cf. CURS. SALMANTIC., *Tr.* 17 *de spe* d.1 dub.4 n.79.

de la posición, puramente individualista, de que el hombre no puede esperar para los otros la vida eterna, sino sólo desearla por caridad. Por otra parte, fueron sobre todo Lutero y los protestantes los que negaron toda esperanza para los otros, como también la oración por los demás y la invocación de los santos.

Mas esta doctrina creemos que sólo debe expresarse en el modo como la formulaba y precisaba el Angélico:

3.º Los cristianos pueden y deben esperar para los otros la vida eterna y demás dones divinos, no absoluta y principalmente, sino supuesta la unión de amor con los demás.

Tal es el sentido recto en que debe entenderse la dimensión universalista de la esperanza cristiana.

La *prueba de la tesis* tiene dos partes: *a)* Ante todo, que una esperanza social, por la que esperemos la vida eterna para la humanidad entera, la salvación del mundo o el triunfo de la Iglesia, no constituye el objeto *primario y esencial* de la esperanza. Se trata de una virtud *teologal*, cuyo objeto y materia inmediata no puede ser sino Dios mismo. La esperanza ya se salva con ese objeto esencial, con que el cristiano espere ese bien divino para sí; y sería la misma aunque hubiera sólo un hombre en el mundo que se salvara.

El Angélico lo funda en la índole misma del movimiento de esperanza. Es como una *pretensión* del apetito hacia el bien arduo, es decir, el acto de intención del fin. Y el movimiento es siempre un término proporcionado al móvil. La esperanza se refiere directamente *al bien propio* del que tiende a ese fin, a la bienaventuranza eterna del que espera, pues «el orden de agentes debe corresponder al orden de fines».

La *versión psicológica* de esta metafísica del esperar es bien conocida. La esperanza se funda en el amor concupiscente, o deseo del que espera, el cual *de suyo* tiende al bien privado del propio sujeto que espera. El deseo, por su naturaleza, es un movimiento de afección que no tiene otro término sino el bien personal. Y la esperanza añade sobre este deseo una elevación y esfuerzo confiado hacia ese bien personal en cuanto *arduo*. Mas el bien esperado para otro no es arduo para el que espera.

Concluyamos, pues, que la esperanza *por sí misma* no tiene ese carácter comunitario que le atribuyen G. Marcel y estos teólogos, ni está ligada necesariamente a la intersubjetividad. *En esto se distingue del amor*, que supone la *unión* con otros seres amados a quienes se les desea el bien; mas la esperanza es *la simple tendencia*, o tensión, a ese bien, que es deseado para el propio sujeto que espera. Y la esperanza teologal no es de otra manera. El bien divino es esperado como bienaventuranza formal, por la cual la bondad divina es participada, o se hace *bien propio* del que espera.

b) Mas si la esperanza *de suyo* no reclama ser común o social, *está abierta*, sin embargo, a ese carácter comunitario. *Por parte del objeto* puede ello verse fácilmente en la esperanza teologal. En rigor, el término esperado, lo que se espera es la bienaventuranza objetiva, o Dios en sí, no la formal. Pero Dios es *bien común de todos* infinitamente *comunicable* y participable por todas las criaturas intelectuales.

dice con frecuencia Santo Tomás [83]. Y, como bien común a todos los creyentes, ha sido dado en las promesas de la esperanza cristiana. Dios de hecho se da como *posesión* y esperanza *común* a todos los miembros del cuerpo místico. Es la bienaventuranza prometida como *posesión común* para todos los regenerados en Cristo y predestinados. En este mundo todos somos *coherederos con Cristo* y partícipes en común del reino de Dios en su Iglesia, y en la otra vida los elegidos serán *conciudadanos de los santos y familiares de Dios* (Eph. 2,19) en la participación de la gloria divina socialmente comunicada. La esperanza, es cierto, tiende de por sí a ese bien divino, no *en cuanto comunicable a muchos*, sino como propio. Pero el bien propio no se opone al bien común. Y puede ir englobado en un bien más general y socialmente comunicado, como ocurre en el bien temporal humano.

Por parte del sujeto, se requiere una condición o como «presuposición» de un elemento ajeno para este tránsito de la esperanza individual a la esperanza comunitaria. Es, dice el Angélico, la *unión del amor* del sujeto que espera con los prójimos (a.3). Entonces se opera *una extensión* del movimiento de esperanza a esos otros, que el amor los reputa como uno solo con el sujeto expectante, y el bien de ellos, como bien propio. El sujeto expectante se prolonga por amor en los otros, y así puede abarcar a éstos en la esperanza del propio bien, esperando también para ellos.

Tal es la raíz más honda de esta abertura de la esperanza teologal, de suyo individual, a ser esperanza común; la condición que substituye al «yo» por el «nosotros» en el «sujeto de la esperanza». Se trata de una presuposición ajena a la esperanza misma, «que es la unión del amor». Es el amor el que da este sentido social a nuestra esperanza. En el plano teológico hay otra razón, o signo, que manifiesta esto mismo. Como expresa G. Marcel, el axioma teológico antes citado, «la zona de la esperanza es también la zona de la plegaria», porque «la oración es intérprete de la esperanza». Mas la oración del cristiano se extiende a pedir e impetrar para los demás la bienaventuranza. Por ello previamente hemos de esperar para todos esa vida eterna.

c) Los teólogos discuten sobre la naturaleza de este amor previo que se requiere para esperar por los demás, que no es precisada por el Aquinate. Autores antiguos, como Araújo, y otros modernos, como el P. Olivier, creen que se trata de la caridad sobrenatural. La esperanza informe sería siempre individualista. Sólo la información de la caridad daría al esperar cristiano «su dimensión católica», y de esa esperanza transformada por la caridad, que me hace romper el contorno de mi destino, puramente individual, para unirme a todo el pueblo de los hijos de Dios, hablaría siempre la Sagrada Escritura [84].

Pero creemos, con Juan de Santo Tomás y otros muchos teólogos, que basta la *simple unión con los demás* por amor de benevolencia natural para que mi esperanza se extienda a esperar para los demás los bienes eternos. La esperanza individual se funda en el apetito natural del bien propio; por eso para la esperanza común basta cualquier amor de benevolencia que me una con los demás y me haga

---

[83] 2-2 q.26 a.3; 1 q.60 a.5 ad 5; q.103 a.2; 1-2 q.19 a.10; *Cont. Gent.* l.3 c.17, etc.

[84] Citado por los SALMANTICENSES, *De spe* d.1 dub.4 n.72; B. OLIVIER, *L'espérance* cit. p.567.

mirar como propio el bien de ellos. Sobre este fundamento de unión vendrá el amor sobrenatural de los bienes eternos—*appetitus boni repromissi*—y la esperanza—también sobrenatural, aunque informe—de ellos, para unir a los demás en ese amor aún concupiscente y esperanza de la salvación cristiana también para ellos.

Una razón bien poderosa en favor de esta doctrina es que, como añade el mismo Juan de Santo Tomás, el que desespera de la salvación eterna de algún hombre mientras está en esta vida, pierde la virtud teologal de la esperanza [86], pues niega su motivo, el auxilio divino, que es común y dado a todos, como se le da a él. En consecuencia, la esperanza informe, *por necesidad misma de su motivo formal, debe extenderse*, en el actual estado de la economía de salvación, a esperar la vida eterna también para los demás.

La esperanza animada e informada por la caridad sentirá, sin duda, más viva esta preocupación por la salvación de los demás, se moverá más a esperar por todos, experimentando la angustia de la pérdida de las almas e impulsando a obras de apostolado que ayuden a salvar al prójimo. La caridad es, además, la que impone el precepto de esperar por los demás, como impone la oración por el prójimo y por los infieles.

No olvidemos que el espíritu apostólico y misional que impulsa a obras por la salvación del prójimo es *efecto directo de la caridad*, no de la esperanza. Si la esperanza cristiana está muy ligada a la caridad y dispone y mueve a ella (Col. 1,4-5), pero es más grande aún el influjo que la caridad ejerce sobre la esperanza al informarla y perfeccionarla, como luego diremos, puesto que *la caridad todo lo espera* (1 Cor. 13,7). Por eso no es de aprobar la tendencia actual de algunos que, como en el caso de la fe, hablan de una esperanza muy perfecta, transformada casi en caridad y como incluyendo ésta, puesto que a ella atribuyen todo el espíritu y acción misionales [87].

Pero no hemos de establecer tal confusión de campos. Ya la esperanza teologal—y toda esperanza—, por una primera unión de amor con los prójimos y antes de la caridad, se hace esperanza comunitaria. Y, en el plano de la actual economía, así es como Dios quiso que fuera la esperanza en los hombres: «no solitaria, sino como un tesoro que se puede compartir» [87]. Como la salvación y los medios de salud, así Dios otorgó a los hombres sus promesas y la esperanza en ellas a través de un cuerpo social que es el pueblo de Dios, la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo. Y todos los individuos deben compartir esta salvación y esperanza comunitarias. Todos debemos hacer partícipes a los demás de esta esperanza, pues es la esperanza la mayor limosna que podemos darles.

Pero esto no impide que la esperanza, como la salvación, sea negocio *personal* de cada individuo; que los individuos—no la sociedad—son los que han de salvarse y para sí propios esperar, esencial y fundamentalmente, esta salvación eterna.

---

[86] JOANN. A STO. THOMA, *Curs. theol., de spe* d.4 a.2 n.18.

[87] J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* cit. p.339-341; F. ORTIZ DE URTARÁN, *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria 1953). Cf. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* cit. p.44.

[87] A. M. CARRÉ, *Espérance et désespoir* p.69-75.

V. *Objeto formal «quo» o motivo de la esperanza* (a.1.4)

El *objeto* de una virtud o hábito tiene este otro aspecto más formal y especificativo, que es llamado *objeto formal «quo»*, *motivo* o *medio formal* en que se apoya la virtud, en este caso la esperanza. En la cuestión presente, el Angélico sólo propone, en el artículo 4, el tema del *motivo secundario* de la esperanza. El tema básico del motivo formal primario lo decide en el artículo 1, como fundamento de toda la cuestión y del ser mismo de la esperanza como virtud.

Su punto de partida son los supuestos, o análisis filosóficos de la *esperanza* como tal, que había dado en otros lugares. Como resultado fundamental, vimos que distinguía un doble tipo de esperanza: la que se apoya en la propia fuerza y la que espera conseguir algo por el auxilio de otro, que es la *virtus aliena*. Es evidente que la esperanza teologal pertenece a esta segunda, la de quien espera mediante la ayuda de otro. Por necesidad entonces el movimiento de esperanza tiene dos términos objetivos: el bien que se espera conseguir y aquel por cuyo auxilio se espera alcanzarlo [88]. Tal es la distinción del doble aspecto en el objeto de la esperanza, en todo semejante—añade el Angélico—al caso de la fe, por el que creemos las verdades divinas *apoyados* en el testimonio divino. Los dos aspectos se completan para constituir *el objeto específico* de la virtud.

Resta, pues, ahora glosar este objeto formal, o motivo de la esperanza. También aquí se distingue *el motivo primario*, o esencial, y los motivos secundarios, todos aquellos apoyos que ayudan al hombre a conseguir la vida eterna.

A) El motivo formal primario

Tratándose de la esperanza teologal, es patente que habrá de ser también algo divino. Pero son diversos atributos divinos los que intervienen en hacer posible nuestra esperanza sobrenatural, y ello ha dado lugar a divergentes pareceres y viva discusión entre los teólogos. Son las principales las doctrinas siguientes:

1) La teoría innovada por Escoto, que Suárez la hizo suya y fué seguida por los nominalistas y numerosos discípulos de ambas escuelas. Escoto sostuvo que el objeto de la esperanza teologal es «el bien divino deseado absolutamente». El acto de esperar se confunde con el simple deseo, por lo que su objeto no es un *arduum*, o bien difícil, sino el *bien absoluto*, que mueve al deseo de sí. Y es que la distinción entre lo irascible y lo concupiscible no puede ser aplicada a la voluntad y sus actos. Niega, pues, que el *bien arduo* sea la condición propia del objeto de cualquier esperanza [89].

Suárez, haciendo suya la tesis escotista, llama a este objeto formal de la esperanza la *bondad divina relativa;* es decir, «Dios como bien para nosotros» y objeto de un deseo concupiscente, aunque sobrenatural. En esto se distingue de la *bonitas divina absoluta*, motivo de la

[88] *Q. d. de spe* a.1: «Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur». Cf. 1-2 q.40 a.2 ad 1.

[89] Scotus, *In Sent.* 3 d.26 q.1. Opinión que es renovada en la actualidad por el P. Charles (art.cit.) y seguida por Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* cit. p.334.

caridad. Pero agrega, con más eclecticismo, que esta esperanza contiene diversos actos: un amor inicial de Dios y un deseo concupiscente, incluso matizado de un conato de confianza expectante. Mas no son distintos del deseo del bien divino, que es el fundamental, ya que niega la distinción de apetito concupiscible e irascible y la noción de bien arduo como distintivo de este último [90].

2) Aún con más eclecticismo, los autores modernos de la corriente suareciana reúnen dos o tres aspectos formales en el motivo de la esperanza, cuyo acto también es múltiple. La esperanza se dirige a la bondad relativa de Dios y a su omnipotencia, o virtud, auxiliante, como motivos formales *ex aequo*, agregando otros la fidelidad de Dios en sus promesas. Así también, el acto de esperar está compuesto de sentimientos de deseo y confianza; es un *deseo confiado* [91].

3) Otros muchos autores recientes, en pos de San Alfonso de Ligorio y Ripalda, agregan también *la misericordia divina*. El motivo formal de nuestra esperanza estaría constituído por los tres atributos de Dios: la divina omnipotencia que auxilia, su misericordia y su fidelidad en cumplir las promesas; los teólogos jesuítas añaden también el de la bondad divina. La esperanza teologal, dicen, se funda en todos estos atributos a la vez. Si omitimos alguno de ellos, pierde nuestra esperanza su fundamento sólido [92].

4) Más simplificada, más común y actual se presenta la doctrina de Santo Tomás, seguida por todos los discípulos y otros teólogos recientes, que puede formularse así:

1.º El objeto formal "quo", o formal motivo de la esperanza teologal, lo constituye la omnipotencia de Dios auxiliadora, connotando la divina misericordia y fidelidad en las promesas.

La esperanza, pues, se apoya directamente en esa *omnipotentia Dei auxiliante*, o *auxilio del poder divino*, en *la virtud de Dios* todopoderoso y presto a auxiliarnos. Y ese atributo de la omnipotencia divina implica, en cuanto motivo de la esperanza, una referencia esencial a la divina misericordia, que movió a Dios a hacernos partícipes de su gloria, y a su fidelidad en cumplir las promesas hechas. Ambas van significadas indirectamente en el motivo de nuestra espera, como presupuestos necesarios del auxilio del poder de Dios que esperamos.

Esta doctrina se presenta como *más probable* y más conforme interpretación de las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Iglesia. De las fuentes reveladas sólo se desprende como *verdad cierta en la fe* que esos atributos entran de algún modo a *fundar* nuestra esperanza.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—En el concilio de Trento se hace apelación a estos atributos divinos como motivos del esperar cristiano, sin precisar cuál es el propiamente constitutivo. Los pecadores que

[90] SUÁREZ, *De spe* d.1 s.1 n.4-20. La recensión de los teólogos que siguen a Suárez puede verse en B. BERAZA, *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.984ss.; S. HARENT, *Espérance*: DTC 5,605-676.

[91] BILLOT, *De virtut. infus.* thes.26; PESCH, *Praelectiones Dogmaticae* t.8 n.497; B. BERAZA, *De virtut. inf.* n.995; J. A. ALDAMA, *De virtut. infus.*: BAC, *S. Theol. Summa* (Madrid 1952) t.3 n.198-200; S. HARENT, *Espérance*: DTC 5,632-45.

[92] Es la más seguida entre los manuales de moral. Cf. H.-B. MERKELBACH, *Theol. Mor.* t.1 n.800; M. ZALBA, *Theol. Mor. Sum.*: BAC (Madrid 1952) t.1 n.833.

se vuelven «a considerar *la misericordia de Dios* se levantan a la esperanza, confiando en que Dios por Cristo les será propicio» (D 798). Se dice más expresamente que «todos debemos poner *en el auxilio de Dios* la firmísima esperanza» de nuestra perseverancia (D 806). Habla también de las promesas divinas (D 809) y, por fin, de que hemos de esperar la vida eterna «por la misericordia de Dios y el mérito de Jesucristo» (D 836).

La Sagrada Escritura.—También en sus textos se hace constante apelación a estos atributos de Dios como motivos que fundan la esperanza de los hombres.

En el *Antiguo Testamento*, ante todo se habla del *auxilio*, de la *ayuda divina* como fundamento de nuestra esperanza, de una manera especial en los *Salmos*. En casi todos se expresa este esperar en el auxilio divino, en la ayuda del poder de Dios, y se pide dicha ayuda divina, pues que Dios es, en definitiva, el único fundamento de la esperanza del justo, en quien éste pone toda su confianza [93]. Los mismos acentos de confianza del justo en el auxilio de Dios, de tal manera que nunca serán confundidos los que en El esperan, aparecen en los profetas, sobre todo en Isaías [94].

De igual suerte, se habla con gran frecuencia en los Salmos de *esperar en la misericordia de Dios* [95]. Y más aún se habla de las *promesas divinas* y *de la fidelidad* de Dios en guardarlas, como motivo que *funda* la esperanza del justo [96]. Fidelidad en las promesas, de la que dice Isaías que es fidelidad de Dios para consigo mismo (Is. 48,9; Ier. 31,20).

En el *Nuevo Testamento*, y máxime en San Pablo, se expresa con frecuencia este motivo en que se funda la esperanza sobrenatural. Para el Apóstol, así como es uno el objeto central de esa esperanza, también *el motivo principal* es *uno*, aunque lo exprese bajo muy varios modos y fórmulas. Este motivo es *Dios* mismo, la *voluntad* y designios de Dios respecto de los elegidos. Esta voluntad misericordiosa de salvar a los hombres la ha manifestado a lo largo del Antiguo Testamento en las *promesas* hechas al pueblo escogido; y en el Nuevo, o plenitud de los tiempos, la realiza en el «misterio de Jesucristo» y su economía de salud.

Toda la esperanza cristiana se apoya, sin duda alguna, en estas *promesas* y en la *absoluta fidelidad* de Dios a su palabra: *Retengamos firmes la confesión de nuestra esperanza, porque es fiel el que la ha prometido* (Hebr. 10,23). Es a estas promesas de Dios a las que con más frecuencia apela San Pablo para apoyar la esperanza cristiana [97]. Pero las promesas las ha manifestado y realizado en la plenitud de los tiempos en Cristo [98]. Por lo cual, Cristo, como manifestación de la *virtud*, o *poder* de Dios y de las misericordias divinas, es en verdad *nuestra esperanza* [99] y en El se funda el motivo de nuestra confianza.

Bajo distintas fórmulas se vuelve siempre al motivo único de la

---

[93] Ps. 17,3; 19,3; 22,5-6; 25,2.3.5.21; 26,1; 62,6-10 etc.
[94] Is. 25,9; 26,3-4; 33,2; 50,7 etc.
[95] Ps. 12,6; 38,18-19; 51,10; 117,4; 144,13.17 etc.
[96] Gen. 17,1; 26,3; 28,13-15; 48,3-4; Deut. 7,8; 8,1; 9,5.9.26-29; Ps. 144,13; 118,49 etc.
[97] 1 Cor. 1,9; 1 Thess. 5,24; 2 Tim. 2,13; Tit. 1,2; Hebr. 10,23.
[98] Hebr. 1,1; Eph. 3,5-12; Col. 1,25-28.
[99] 1 Tim. 1,1; Rom. 4,12-16; 5,1-11; 8,29-30; Eph. 1,3-6; 1 Cor. 6,14; 15,19; 2 Cor. 13,4; Gal. 3,14-22.

esperanza, que es Dios; el solo tan poderoso, que puede llevar nuestra esperanza a su término, la posesión de sí mismo. Su poder es manifestado en el tiempo en el *misterio de Cristo* y obedece al designio eterno de su misericordia.

La tradición.—Santo Tomás ha tomado sus fórmulas para designar el motivo de la esperanza—*omnipotentia Dei auxilians, auxilium divinum*—de la tradición teológica y patrística. Así aparecen ya en San Alberto Magno y en San Buenaventura, que hablan de la «virtud y largueza divinas»—*divina largitas, excellentia virtutis et largitatis*—, que se ha manifestado en las promesas de Dios, como fundamento *en que se apoya* nuestra esperanza [100]. Idea que se remonta a la tradición patrística; Pascasio Radberto y San Bernardo hablan de «Dios omnipotente», de la «bondad omnipotente de Dios», en que se apoya únicamente nuestra esperanza [101]. En términos parecidos describen la esperanza como apoyada en el poder solo de Dios San Zenón de Verona y San Hilario [102], y más aún, San Agustín, quien propone el auxilio de Dios fundado en la liberalidad divina, en sus promesas y en su gran misericordia [103].

El *Aquinate* ha permanecido constante en las fórmulas aquí usadas: «La esperanza se basa, como en su objeto formal, en Dios, en el poder de Dios, en cuyo auxilio se apoya», y más común y brevemente: «la esperanza se funda *en el auxilio divino*» [104]. Sólo al principio usa una vez la fórmula de su maestro, *divina largitas* [105], y en casos aislados apela a la «omnipotencia y *misericordia divinas*» [106].

Pero esta fórmula del *auxilio divino* es equivalente a la de «omnipotencia divina auxiliadora», ya que no se trata de los auxilios recibidos en el alma—las gracias mismas—, sino de este auxilio entendido en sentido *activo* y *como* existente en Dios, es decir, de la *potentia divina auxilians*.

Argumentación teológica.—1) Debe, ante todo, darse *una prueba negativa*, que es la discusión crítica de las demás opiniones. Y, primero, *la teoría escotista-suareciana* merece ser desaprobada. *La bondad divina relativa no es el motivo de la esperanza.* Sus fundamentos son, en efecto, inconsistentes: *a)* La distinción primaria entre la esperanza y la caridad no estriba en el doble amor de concupiscencia y amistad, puesto que la caridad también produce actos secundarios de amor concupiscente, ya que Dios por ella es también amado como bien nuestro y para nosotros. *b)* Tampoco *el acto de esperanza consiste en el amor* de concupiscencia, es decir, en el simple *deseo* del bien divino.

---

100 S. Alb. Magnus, *In Sent.* 3 d.26 a.1 ad 8; a.2 ad 4; a.4g ad 1; S. Bonaventura, *In Sent.* 3 d.26 a.1 q.1; a.2 q.1 q.^{a}4.

101 Pasch. Radbert., *De fide, spe et caritate* l.2 c.3: ML 12,1443; S. Bernard., *Serm.* 85 *in Cantica:* ML 183,1190.

102 S. Hilar., *Tract. in Ps. 51:* ML 9,320; *in Ps. 60:* ML 9,392; S. Zeno Ver., *Tract. 2 de fide, spe et caritate:* ML 11,271.

103 S. August., *Enarr. in Ps. 148:* ML 37,1941; *Confess.* l.10 c.29 n.40; c.32 n.48.

104 Así, por vía de ejemplo, q.17 a.1: «Spes attingit ad Deum, cuius auxilio innititur». *Q. d. de spe* a.4: «Spei autem, secundum quod est virtus theologica, *obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret*». Cf. *De pot.* q.6 a.9 ad 12; *Q. d. de spe* a.1; 2-2 q.17 a.1 c et ad 1; a.2.4.5; 6 ad 3; q.18 a.2.

105 *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.4 *sed contra* 3.

106 2-2 q.18 a.4 ad 2-3; q.21 a.4. Sólo una vez apela simplemente a la «divina misericordia» (q.21 a.1 *sed contra*). Entre los autores tomistas modernos, véase una buena exposición de esta doctrina del Angélico en R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theol.* in q.17 a.2 p.322ss.; C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur* (Paderborn 1933).

La prueba perentoria de ello es que en los bienaventurados se da este amor relativo de Dios como bien propio beatífico, como también se dió en Cristo; y, sin embargo, ni en Cristo ni en el cielo permanece la esperanza, según doctrina cierta de la Iglesia (D 530).

Por otra parte, el deseo o amor del bien esperado es *común* a la esperanza y desesperación, afectos opuestos que entre sí se excluyen (1-2 q.40 a.4 ad 3). Nadie, en efecto, desespera de algo que no ama ni desea o le interesa tener. Luego no consisten en el simple deseo, sino que ambas pasiones suponen ese amor previo de lo esperado.

c) Para poder reducir la esperanza al simple deseo, Escoto y Suárez niegan, como dijimos, el carácter de *arduo* a la esperanza, identificando el apetito irascible con el concupiscible. Pero la distinción de los dos apetitos y sus respectivos actos está bien fundada en toda la filosofía tradicional desde Aristóteles. Y, por otra parte, es ridículo sostener que la *arduitas* no caracteriza el objeto de la esperanza teologal, es decir, que los bienes eternos no son arduos y difíciles de alcanzar por el hombre. Son *bienes transcendentes* a todas las posibilidades o capacidad natural del hombre y erizados de toda clase de dificultades, por lo que la salvación eterna es una *meta* bien *ardua* que reclama toda suerte de esfuerzos en el hombre para conseguirla, aun elevado por la gracia y teniendo siempre presto el socorro divino. La tradición es unánime en esto, y los discípulos de Suárez han corregido en ello a su maestro. Las disensiones sólo se refieren a la manera de explicar esta *arduitas* en el bien divino. Los Salmanticenses replicaron a los demás teólogos que esta condición de *arduo* no ha de verse en una nota concreta del objeto divino, sino en la *dificultad* general inherente a la consecución de la beatitud eterna, que por sí misma implica un cúmulo enorme de impedimentos, aflicciones y trabajos [107]; o, mejor aún, como decía el Angélico, lo *arduo*, propio del objeto sobrenatural, está en su transcendencia, o *elevación* sobre toda virtud natural del hombre (*Sent.* 3 d.26 q.2 a.2).

d) Así, pues, *el acto de esperanza teológica* no se confunde con el simple amor y deseo concupiscentes del bien divino, sino que supone ese amor y en él se funda, como los actos del apetito irascible suponen los del concupiscible y en ellos se basan [108]. Y, según los teólogos tomistas, dicho amor y deseo inicial de la vida eterna brota, bien de una gracia actual, bien del hábito del *pius affectus credulitatis*, que se reduce a la fe [109].

A las otras teorías eclécticas respondemos que no son substancialmente falsas, sino *defectuosas*. Esos atributos divinos entran, sin duda, a constituir el motivo de la esperanza. Pero su concurso no puede ser *ex aequo* e igualmente principal, porque el objeto formal de una virtud indivisible debe ser también uno y simple. Uno de esos aspectos formales será razón *primaria*, y los otros han de implicarse indirectamente.

---

[107] CURS. SALMANT., *Tr. de spe* d.1 dub.2 n.30. Es extraño cómo LAÍN ENTRALGO (o.c., p.81.334) ha creído tan alegremente que ya ha sido eliminada toda *arduitas*, o dificultad, en la incierta consecución de nuestra salvación eterna sólo porque lo haya dicho el P. Charles y parezca de moda. No son los «tomistas de sobrehaz» los que entienden superficialmente a Santo Tomás, sino otros que, aunque con buena voluntad, no han tenido tiempo de profundizar su doctrina.

[108] S. THOM., *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.1 sol.2; 2-2 q.28 a.4 ad 2.

[109] IOANN. A STO. THOMA, *Curs. Theol., de fide* d.4 a.2 n.21.

2) El *argumento positivo* se basa en las condiciones mismas del objeto de la esperanza, como arguye siempre Santo Tomás. El objeto de la esperanza es un bien futuro arduo y posible de ser alcanzado. Pero el bien divino, al que tiende la esperanza teologal, no es posible o asequible para nosotros sino mediante al auxilio de la omnipotencia de Dios. La esperanza, pues, se apoya en este socorro de Dios omnipotente como en su propio motivo formal, ya que por él espera alcanzar la beatitud. Recuérdese, en el análisis aquiniano del esperar, los dos modos como el bien esperado se hace posible: por la propia virtud y esfuerzo y por la *virtus aliena*. Respecto del bien divino, es la virtud ajena, y justamente la virtud divina auxiliadora, la que nos hace posible conseguirlo. En ella se apoya nuestra esperanza. Esperamos, por consiguiente, *en el poder divino*, en su socorro, como fundamento esencial de nuestra esperanza.

Es la segunda relación en la doble dirección de la esperanza a Dios en sí: *como causa final*, objeto o bien esperado, y como *causa eficiente*, que nos lo hace posible obtenerlo y conduce al hombre a su consecución, es decir, como motivo de nuestro esperar (a.4). Pero la causa eficiente divina no se entiende en el orden de ejecución, sino *en el plano intencional*, pues la esperanza ordena nuestra intención a Dios. *En esta línea intencional, la causa eficiente pasa a ser razón especificativa del objeto de la esperanza*, la que pone en él la última condición formal de bien arduo *posible*.

La segunda parte también es verdadera. El motivo de la esperanza teologal connota indirectamente la liberalidad y largueza divinas, con su *misericordia* y la fidelidad en sus promesas. La esperanza cristiana no se dirige al bien divino como posible sólo en el orden abstracto, sino también en el orden concreto y existencial. La posibilidad teórica se funda en el simple poder de Dios. Mas la posibilidad real y subjetiva, o *para nosotros*, se basa en la liberalidad y promesas de Dios. La divina omnipotencia no sería de hecho nuestro auxilio si no incluyera la misericordia y fuera por ésta movida. No sería fundamento de un auxilio *cierto* si no fuera unida a la fidelidad de Dios en sus promesas. Sólo, pues, la *omnipotentia Dei auxilians* se hace fundamento de nuestra esperanza en cuanto presupone e incluye esta misericordia y fidelidad divinas.

Se comprende por eso que en la Escritura se proponga comúnmente el motivo de nuestra esperanza bajo estos atributos más concretos de la misericordia y las promesas divinas. Son las obras y manifestaciones de Dios, que nos presentan la *virtus divina de facto auxilians*. Y con razón también los cristianos apelan inmediatamente en su esperanza a «la bondad y misericordia divinas», que de hecho mueven la virtud divina en nuestro socorro.

La *analogía con la fe* nos patentiza, por último, esta jerarquía de atributos divinos en la constitución de la esperanza teologal. El motivo por el que creemos las verdades de fe es el testimonio o revelación de Dios, en tanto incluye la ciencia infalible y veracidad de Dios. Y, de igual suerte, esperamos conseguir los bienes divinos por el poder y socorro divinos, que de hecho nos han de venir a causa de *la misericordia* y *promesas fieles* de Dios.

B) Motivos secundarios de la esperanza

El tema lo plantea el Angélico bajo la pregunta del artículo 4: *Si es lícito esperar en otro hombre.* Y se refiere a todas las criaturas en general, los hombres o santos en el cielo, de quienes se pregunta si pueden ser mediadores y agentes secundarios de nuestra salvación, y, por lo tanto, motivos inferiores de nuestra esperanza.

La solución es dada entre dos errores extremos. *El pelagianismo* y semipelagianismo con su doctrina, destructora de la esperanza cristiana, de que el hombre debe confiar sólo en sí mismo, en su propio esfuerzo, y no en la gracia de Dios, que no es dada. El otro extremo es el *error protestante*, según el cual no se ha de poner la esperanza en los hombres, ni aún en los santos; ni invocarles o darles culto, sin exceptuar a la Virgen María. Pero ambas posiciones extremas son falsas.

2.° Es lícito y obligado esperar en algunas criaturas, no como en motivo primario y causas principales para conducirnos a la bienaventuranza, sino como agentes secundarios e instrumentales.

Es de fe, en efecto, que se dan tales *agentes* y *mediadores secundarios* de nuestra salvación. Y, por lo mismo, también *es de fe*, de un modo general, que ellos constituyen motivos secundarios de nuestro esperar teologal, de quienes esperamos que nos conduzcan a ella.

En el concilio de Trento se mencionan los méritos y buenas obras «por las cuales los justos deben esperar, si fueran hechas en Dios, la eterna retribución» (D 836).

En la *Sagrada Escritura*, máxime en San Pablo, se reconoce y se enseña, sin duda, esta verdad. Ya hemos visto en la doctrina paulina que la *esperanza cristiana está centrada en Cristo*, el cual, en cuanto Dios, entra en la causa principal de nuestra salvación y motivo primario de nuestra esperanza. Pero por su humanidad constituye también el instrumento universal de salvación y motivo secundario general de la esperanza, ya que toda la economía de la salud y glorificación divinas está realizada en Cristo y por Cristo, y asimismo debemos siempre esperar en Cristo y por Cristo [110].

Pero también el Apóstol *menciona otros motivos de esperar por parte nuestra, cuales* son, principalmente, nuestras buenas obras y cooperación [111], y aun también motivos de esperar *por parte de otros*, cuales son las ayudas y doctrina que de los demás recibimos (Hebr. 6,11-12; Rom. 15,4).

Por la *razón teológica* se arguye con Santo Tomás: motivos de esperar son todos aquellos agentes por cuyo auxilio marchamos en el camino a conseguir la bienaventuranza. Y las criaturas pueden ser tales causas e instrumentos secundarios de quienes recibamos auxilios para obtener la vida eterna. En consecuencia, podemos esperar en ellas. Dios, en efecto, es la única causa principal que nos puede llevar a sí, a conseguir el fin último. Pero así como esperamos otros muchos bienes secundarios en orden a la bienaventuranza, así también podemos esperar en las criaturas que nos ayuden a lograr los *medios* para

---

110 Eph. 1,18-20; 2,5-6; Rom. 8,17; 2 Cor. 1,7; 2 Tim. 2,12; Rom. 6,4-11
111 1 Cor. 15,58; 1 Tim. 4,8-10; 2 Tim. 4,6-8; Hebr. 6,10; 10,32-34.

obtener la vida eterna. Un signo claro de esta esperanza en los santos es la oración que les dirigimos, y la oración es «la intérprete de la esperanza».

Podría entonces creerse que tales auxilios que esperamos de las criaturas se integran más bien en el objeto secundario de la esperanza, que son todos los medios necesarios para el fin. Entonces se precisa aquí el empleo de una distinción: dichas ayudas de las criaturas, como *auxilios recibidos*, pertenecen al *objeto material* secundario, pues son los *medios* esperados para alcanzar el fin. Mas, si miramos a las *causas* o agentes que han de darnos—los santos, las obras buenas—, se integran en el motivo secundario, pues *de ellos* esperamos obtenerlos.

La enumeración de estas causas, o motivos secundarios, de la esperanza es bien obvia:

1) Ante todo, *Cristo, en cuanto hombre*, es motivo secundario universal de nuestra esperanza, porque es el *principio* o fuente universal de todos los méritos y auxilios de la gracia y el instrumento universal de la concesión de todas las gracias y medios de salvación. Lo esperamos todo *por* los méritos de Cristo y por la virtud de su redención.

2) *Los santos todos*, y de una manera eminente la *Santísima Virgen*, son causas secundarias y mediadores de nuestra salvación, *en quienes tanto esperamos* para conseguir las gracias y medios de vida eterna. La Santísima Virgen, sobre todo, con razón, es invocada «esperanza nuestra», como apoyo tan poderoso que es de la misma, por la *virtud casi omnipotente* que está en sus manos para otorgarnos universalmente los auxilios divinos.

3) Por fin, *nuestros méritos*, o *buenas obras*, constituyen motivo muy válido en que se apoya nuestra esperanza de la vida eterna. Algunos teólogos, como Billot, creen, no obstante, qué los méritos no pertenecen al plano de motivo secundario, ya que no forman parte de la *virtus aliena active auxilians*, sino son disposiciones y condiciones para conseguir la vida eterna, que más bien se reducen a la *causa material*. Así, en la esperanza informe, los méritos que se espera tener pertenecen más bien al objeto material [112a].

Mas, según parecer común de los teólogos, los méritos son de verdad un fuerte motivo y apoyo en que debemos grandemente esperar. Así aparece ya en la definición de Pedro Lombardo (*Sent.* 3 d.26,1.º), repetida por nuestros catecismos: «Esperar la gloria... *mediante* la gracia y nuestras buenas obras».

Sin duda, considerados desde el sujeto, los méritos son disposiciones para la gloria reducibles a la causa material. Pero, respecto de Dios, que da el premio, tienen valor de causas morales, o exigencias de justicia, y en ellos, por lo tanto, como *en causas* secundarias instrumentales, debemos esperar. La esperanza informe los mira aún como objeto futuro esperado; pero, a la vez, por ser precedentes al premio, como fundamentos en que se apoya la esperanza de éste [112b]. Por eso la esperanza formada es más perfecta, ya que espera por los méritos *actuales*, no posibles (1-2 q.65 a.4). Si bien, en última instan-

---

[112a] BILLOT, *De virtut. infus.* c.2 thes.26 ed.4 (Romae 1918) p.362.

[112b] Q.17 a.1 ad 2. La misma solución en los lugares paralelos, *Q. d. de spe* a.1 ad 2.3; 1-2 q.62 a.4 ad 2, etc.

cia, toda nuestra esperanza ha de refundirse en la causa primera, en el autor de las gracias y méritos, ya que nuestros méritos, en cuanto *nuestros*, son tan variables y expuestos a perderse.

VI. La esperanza, virtud teologal (a.5)

El tema exige que insertemos aquí una consideración previa, omitida antes a propósito del artículo 1: *el carácter virtuoso de la esperanza*.

¿Es una virtud la esperanza de los bienes eternos? La doctrina sentada por el Angélico parece haberse adelantado y refutado de antemano los numerosos errores que sobre esto iban a suscitarse. No sólo el carácter de virtud, sino la misma legitimidad y valor honesto del movimiento de esperanza, fueron negados por estos varios errores.

Los protestantes reducen las tres virtudes teologales a la fe, en la que incluyen un sentimiento de *fiducia*. Pero, añadieron que el acto de la esperanza, como tal, es desordenado y malo, pues el amor interesado de los bienes eternos, que incluye, supone subordinar Dios a nuestro propio provecho, lo cual es inmoral.

Jansenio y sus discípulos renovaron con más violencia aún la teoría. Para ellos no hay acto honesto y bueno que no sea hecho por amor desinteresado de caridad. Y obrar por una recompensa, por la esperanza del premio eterno, es—lo mismo que obrar por temor de los castigos—algo inmoral, propio de mercenarios y que hace a los hombres hipócritas y más pecadores.

Para el quietismo de Molinos es al menos indigno de hombres perfectos obrar por la esperanza de una recompensa eterna. En el estado perfecto desaparece todo motivo de obrar *interesado*, como son la esperanza del premio y temor de los castigos. Y en el hombre perfecto desaparece hasta el deseo aun de la propia bienaventuranza, para dar paso a un amor puro, sin motivo alguno egoísta. La teoría fué renovada por el *semiquietismo* de Fénelon. En los perfectos, ya no hay lugar a motivos interesados de obrar, sino sólo a un amor puro y desinteresado. La esperanza en ellos se confunde con este amor puro y se trueca «en deseo desinteresado de las promesas».

Fiel reflejo y digna herencia de la doctrina de Lutero, que ha dado sus frutos en la moral puritana y calvinista del protestantismo posterior, es *el formalismo ético de Kant*. En la moral kantiana no cabe otro motivo de obrar moral sino el del puro deber. La esperanza de los bienes y el temor de las penas se enumeran entre los motivos materiales de obrar que no son honestos, sino inmorales.

1.° La esperanza cristiana no contiene en sí nada desordenado, sino es verdadera virtud, sobrenatural e infusa.

Son, en efecto, *verdades de fe católica* ambos extremos, es decir, el carácter honesto y bueno del obrar por la esperanza y la existencia de la esperanza infusa y sobrenatural.

EL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO.—La Iglesia ha enseñado siempre con vigor el carácter honesto del obrar por la esperanza. Condena como herética la doctrina de Lutero de que «el justo peca cuando obra por la recompensa eterna» (D 841), o que «los justos no deben esperar

con expectación el premio eterno por sus buenas obras» (D 836). Condena también la teoría jansenista de que es malo obrar por el motivo del premio eterno y esperar la salvación eterna (D 1300 1303); asimismo, el quietismo de Molinos (D 1232) y la teoría de Fénelon sobre el amor puro, que excluye la esperanza imperfecta (D 1327-8 1331-2 1337).

Y que la esperanza sea *don infuso* y *sobrenatural*, consta por las comunes declaraciones sobre las virtudes teologales, infundidas por el bautismo junto con la gracia, hechas por Inocencio III (D 410) y el concilio de Viena (D 530); y, sobre todo, por el concilio de Trento, que define cómo en la justificación son «infundidas en el alma la fe, esperanza y caridad» y que la fe «no puede unirnos perfectamente a Cristo» ni «dar la vida eterna sin la esperanza y la caridad» (D 800).

La Sagrada Escritura.—Con gran profusión se enseña también en los textos revelados que es lícito, bueno y *laudable* obrar por la esperanza del premio, para alcanzar las recompensas prometidas por Dios [114]. Asimismo, se declara de diversos modos cómo *es meritorio y laudable poner la esperanza en Dios* [115]. O se enseña que *la esperanza nos hará salvos;* que la paciencia, la paz, el gozo de los cristianos y la misma salvación eterna son efecto de la esperanza, a ejemplo de la justificación de Abrahán [116].

Argumento teológico.—Está, ante todo, el que ya daba Santo Tomás, basado en la noción filosófica de virtud y del obrar virtuoso. Que la virtud es «una disposición para lo perfecto», un principio de obrar oral que dispone al sujeto para actos buenos. Mas la bondad del acto virtuoso consiste siempre en alcanzar la regla de los actos humanos y conformarse a ella. Esta regla es la recta razón, o Dios mismo, suprema regla del obrar moral de la que participa la razón humana. Y la esperanza «se adhiere» y une a Dios en sí mismo. En consecuencia, como principio de una dirección de la acción humana a Dios en sí, es la esperanza virtud verdadera y del más alto grado de valor virtuoso.

Y debe ser *virtud especial*, porque donde se presenta una dificultad especial para obrar el bien, allí ha de situarse una virtud especial. Mas la esperanza tiene por objeto un bien arduo y especialmente difícil, cual es el bien moral de tender a impulsarnos a la bienaventuranza.

La *objeción principal* del error contrario no tiene consistencia: oponen que la esperanza se funda en el amor o deseo del bien divino interesado, puesto que se quiere el bien divino para nosotros. Pero amar a Dios como bien propio, para uno mismo, parece perverso e inmoral, porque implica subordinar Dios al hombre. Y Dios es fin en sí, que no se puede ordenar a nadie. Pero la objeción es, más que nada, aparente. De dos modos se puede desear y amar algo por nosotros: como puro *medio* ordenado a nosotros en calidad de fin, como cuando amamos y deseamos los bienes exteriores, o como *sujeto a quien* deseamos el bien amado para ser perfeccionado por él. Así, Dios ordenó la encarnación del Verbo a la salvación del hombre, no como fin último, sino como *subiectum cui*, al que ordenaba tanto bien. Pero este *finis cui* está en la línea de la causa material, y, en este sentido, todo lo perfecto y superior se ordena a lo imperfecto e inferior para darle perfección.

[114] Ps. 118,112; Eccli. 12,2; 1 Cor. 15,58; Col. 1,4-5; 3,23; Hebr. 10,23-24.
[115] Ps. 72,28; 12,6; 30,1.
[116] Rom. 4,18-22; 8,24; 5,3-5; 15,13; 1 Petr. 1,3.

Así es como amamos y aún esperamos a Dios como bien nuestro. No le referimos a nosotros como medio a fin, sino como suprema perfección a sujeto perfectible, que ulteriormente va subordinado a Dios como a fin. Esta ulterior ordenación ya la hace la caridad. Pero en el amor concupiscente de la esperanza basta que no nos detengamos de un modo egoísta en nuestro yo. Así, pues, como decía Cayetano, «esperamos y deseamos a Dios *para* nosotros, mas no *por* nosotros, sino finalmente por Dios» [117].

2.° La esperanza cristiana es virtud teologal.

Es también este aserto *verdad de fe*, entendido no en el sentido técnico de virtud, sino en cuanto que la esperanza constituye uno de los tres dones permanentes o inherentes al alma que son infundidos por Dios en la justificación y forman parte integrante de ésta: fe, esperanza y caridad. Así se define en el concilio de Trento (sess.6 c.7: D 800; cf. 808 836). Anteriormente, en la constitución dogmática de Benedicto XII, se declara que «la visión y goce beatíficos» hacen desaparecer los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y *esperanza son propiamente virtudes teologales*» (D 530). Y en la disciplina de la Iglesia sobre la canonización de los santos se instruye proceso de «si consta en ellos de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad» en grado heroico (CIC cn.2104).

En la SAGRADA ESCRITURA es también preclaro el testimonio de la esperanza como virtud teologal. No sólo es tan profusa, según vimos, a través de los textos sagrados la doctrina de la esperanza como constituyendo una de las bases fundamentales de la vida cristiana, sino que es clásica en San Pablo la enumeración constante de la misma con las otras dos virtudes teologales. Esta enumeración de la tríada teologal es frecuente [118], sobre todo, en el célebre texto con que termina el himno de la caridad (1 Cor. 13,13): *Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza, la caridad, pero la más excelente de ellas es la caridad.* Los exegetas suponen, fundadamente, que se trata de una fórmula vulgarmente conocida y muy repetida de los cristianos en tiempo de San Pablo. Lo que testimonia la importancia máxima que se la daba en la vida cristiana, como una de las tres virtudes en que consiste todo el vivir cristiano, el cual es esencialmente *vida teologal* [119].

El argumento teológico no es menos cierto. La esperanza es virtud, y virtud teologal, justamente porque alcanza a Dios, suprema regla de la acción humana. El objeto divino le da la razón genérica de su ser como virtud y la razón propia de su excelsa especificidad como virtud teologal. Virtud teologal es la virtud que alcanza inmediatamente a Dios y *nos une* con Dios, porque tiene a Dios como *objeto* bajo su doble aspecto: como *materia*, o término primario (objeto formal *quod* y material principal), y a la vez como *motivo* en que se apoya. La esperanza es una de estas tres sublimes virtudes que se adhieren así a Dios y unen al alma con El.

---

[117] CAIETAN., *In 2-2* q.17 a.5 n.5; IOAN. A STO. THOMA, *Curs. Theol., de spe* d.4 a.2 n.9-10; BILLOT, *De virtut. infus.* thes.27 ed.cit. p.365ss.

[118] Col. 1,4-5; 1 Thess. 1,3.8; 2 Thess. 1,3-4; 1 Tim. 6,11; 3,10; 2 Tit. 2,2.

[119] W. GROSSOUW, *L'espérance dans le Nouveau Testament*; RevBibl 61 (1954) p.515.

1) LA ESPERANZA ES, SIN EMBARGO, VIRTUD IMPERFECTA.—Réstanos ahora completar algo esta doctrina del carácter virtuoso de la esperanza con algunas consecuencias.

Ante todo, ésta de que la esperanza, no obstante su extrema valoración virtuosa, por sí misma es *imperfecta*. Dentro del obrar teológico, tiene, como la fe, imperfecciones radicales. Su objeto es el bien divino *futuro*, y no nos da la perfecta unión con él, sino que nos pone sólo *en camino* hacia la bienaventuranza, con una unión intencional que es sólo ineficaz respecto de Dios. El amor y deseo de los bienes eternos, en que se funda, es también imperfecto e interesado, que ha de ser perfeccionado y completado por el amor de caridad.

Por eso, *la esperanza, por sí sola, no es principio de actos meritorios* de vida eterna, porque tampoco es *perfecta virtud* si no va formada por la caridad. Ella por sí sola constituye la *esperanza informe*, que, como la fe, necesita la forma de la caridad para su complemento de virtud sobrenatural perfecta y principio de actos meritorios de vida eterna. La información de la esperanza por la caridad se verifica del mismo modo que en la fe. Nos remitimos a la explicación dada para ésta (q.4).

Pero la sola *esperanza informe* es ya virtud sobrenatural e infusa, verdadera esperanza teologal. Esta sobrenaturalidad será *substancial*, o total, pues la esperanza infusa, aun informe, es plenamente transcendente a toda esperanza natural, o adquirida, no siendo inmutada en sí misma por la formación de la caridad.

Valen aquí también todas las explicaciones dadas antes en torno a la sobrenaturalidad *intrínseca* de la fe (q.1.6). De nuevo Durando, Escoto y los nominalistas admiten una *esperanza adquirida*, o natural —la esperanza del hereje—, a la cual el don infuso no añadiría sino un modo de mayor *prontitud*.

Esta noción del sobrenatural *modal* ya vimos cómo comprometía y viciaba radicalmente la sobrenaturalidad intrínseca de la fe, y lo mismo de la esperanza. Vitoria, que narra la teoría nominalista, la rechaza con gran vigor, alegando que no difiere mucho del error pelagiano, y sostiene que no hay esperanza firme y virtuosa de la vida eterna sin el don infuso de la esperanza teologal, aunque sea informe [120].

Los teólogos tomistas enseñan, en efecto, que no hay, fuera de la esperanza teologal, otra esperanza que sea *virtud*. La esperanza de los bienes naturales, si es virtuosa, se integra en la magnanimidad y virtudes similares. Y la esperanza natural de la felicidad eterna no pasará del simple deseo de la felicidad en común; aun si es adquirida, como en el hereje, no será esperanza firme ni virtuosa, pues, falta del fundamento de la fe y del motivo divino inmediato, no alcanzará la firmeza de un hábito virtuoso, a ejemplo de las demás esperanzas que ponemos en el hombre, de las que dice el profeta: *Maldito es el hombre que confía en otro hombre* [121].

2) INFLUENCIAS Y EFECTOS DE LA ESPERANZA TEOLOGAL.—Es universal la influencia de las virtudes teologales en la vida moral del cristiano, el cual debe aspirar a que toda su actividad sea cada vez más elevada y sometida al espíritu sobrenatural, que dan las virtudes teologales. Pues las virtudes que rectifican el obrar humano en torno al fin deben ser principio directivo de todas las virtudes en torno a los medios,

[120] VITORIA, *Comentarios a la 2-2* in q.17 a.5 ed.cit. n.3-5.
[121] Ier. 17,5. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* in q.17 a.5 p.332

que son las morales, comunicándoles mayor elevación y perfeccionamiento. Nuestra vida cristiana debe aspirar a ser plenamente *teologal*.

Por eso la esperanza teologal ejerce influencia especial sobre las virtudes de su propia esfera, las que versan sobre bienes arduos o males difíciles a superar y se fundan en la esperanza moral: la magnanimidad, fortaleza, paciencia, constancia, etc. Lo enseña claramente Santo Tomás: «De igual suerte, la esperanza no hace tender sólo a Dios, como bien arduo a conseguir, sino como fuente de auxilio en todos los otros negocios arduos, bienes a adquirir y males a evitar. Quien tiene esta virtud, espera no sólo conseguir a Dios, sino espera obtener todos los bienes necesarios, por arduos que sean, y repeler todos los males, aun los más difíciles. Según esto, *la esperanza es principio de todas las operaciones que se dirigen al bien arduo*» [122].

La vinculación de la esperanza a las virtudes del bien arduo—las del orden de la virtud cardinal de la *fortaleza*—, sus efectos sobre ellas, ya eran enseñanza expresa de San Pablo. El Apóstol había notado, sobre todo, su relación íntima con la *paciencia*. Esta *hyponomé* de que habla el Apóstol, una paciencia activamente abierta hacia el futuro conduce a la esperanza: *La tribulación produce la paciencia; la paciencia da lugar a la prueba, y la prueba, a la esperanza* [123]. Pero, a su vez, si la esperanza implica la paciencia, la constante perseverancia en la espera del cumplimiento de las promesas (Hebr. 6,15; 10,36), también la esperanza es *fuente de paciencia*, pues así definía el esperar San Pablo: *Si lo que no vemos esperamos, por la paciencia aguardamos* [124].

De igual suerte, sus efectos y acción confortante se extienden sobre las otras virtudes del género, máxime de la fortaleza y magnanimidad. La esperanza conforta en las tribulaciones y dificultades de la vida, acrecienta las fuerzas y da grandeza de ánimo, produce una *firmeza invencible* en las luchas de la vida, proporciona una gran tensión del alma y elevación sobre las miserias del mundo, que esfuerza y sostiene contra todas las dificultades. Es, en cierto modo, la *magnanimidad sobrenatural*.

La fortaleza, magnanimidad, paciencia, etc., adquiridas serán elevadas y perfeccionadas por la esperanza teologal y por ella ordenadas al fin sobrenatural; más aún, estas mismas, en cuanto virtudes infusas, son *medios proporcionados* para la tendencia al fin de la esperanza cristiana, quedando de este modo implantadas y como articuladas en ella.

Pero también la magnanimidad y fortaleza morales se subordinan y han de *servir* a la esperanza cristiana. Pues, aunque teologal y de objeto divino, por su objeto secundario, la esperanza cristiana abarca todas *las esperanzas terrenas legítimas*, las eleva y conduce a Dios. En este sentido, todas estas virtudes del bien arduo se hacen esperanza teologal por parte de su objeto. No hay, pues, alguna esperanza

---

122 S. THOM., *Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 2. Cf. ibid., ad 3: «Exspectatio patientiae est exspectatio divini auxilii in periculis; exspectatio autem longanimitatis est exspectatio divini auxilii... Unde patet... quod exspectatio patientiae et longanimitatis est *per participationem exspectationis a spe*».

123 Rom. 5,3-4; cf. Rom. 6,12; 12,1; 15,4.

124 Rom. 12,12; 15,13. Cf. W. GROSSOUW, art. cit. p.526. LAÍN ENTRALGO, o.c., p.41.388ss., quien informa de las obras recientes que se han escrito sobre este tema del optimismo que engendra la esperanza cristiana, si bien añade, y con razón, cómo «esta visión optimista no agota todas las posibilidades de la espiritualidad cristiana», pues está la actitud opuesta, y también muy cristiana, del *contemptus mundi*, del desprecio, dolor y llanto ante las cosas del mundo.

humana sana, no hay optimismo legítimo que no pueda ser integrado por la esperanza teologal y llevado a Dios.

Bajo este aspecto, la consigna del hombre viador en la tierra es de *optimismo sano*, de «urgir la esperanza», como dice el apóstol San Pedro (2 Petr. 3,12), en un *movimiento hacia un mundo mejor*, hacia la integración de todas las esperanzas en una sola esperanza, pues las esperanzas humanas no podrán ser tales sin la verdadera esperanza, que, según San Pablo, nos llenará de gozo: *Alegraos con la esperanza*, dice, y *que el Dios de la esperanza os llene de alegría y paz* (Rom. 15,13).

Y no podemos ya hablar de otros efectos superiores de la esperanza perfecta, sobre todo en el orden místico. Se cifran, sobre todo, en el *abandono confiado*, un tipo de esperanza muy perfecta, que resaltó de manera tan extraordinaria en la vida de *Santa Teresita* y dió fisonomía tan fuerte a su espiritualidad tan teologal, a su «camino», marcado por el abandono de esperanza. «Mi camino es todo de confianza y amor», decía [126].

VI. La esperanza, comparada con las otras virtudes teologales (a.6-8)

Comienza el Aquinate afirmando que *la esperanza es real y específicamente distinta de las demás virtudes teologales* (a.6).

Doctrina que definió más tarde el concilio de Trento, contra los protestantes, que no reconocían sino una virtud teologal: la fe fusionada con la *fiducia*, o esperanza. El concilio declara que se distinguen, pues que son realmente separables (D 838 808; cf. D 1402 1407).

Después, el Angélico señala las relaciones entre las tres virtudes teologales (a.7-8). Relaciones de *procedencia*, o de orden de generación entre las mismas, y relaciones de *perfección*, que implican, asimismo, las relaciones de mutua influencia.

Ya se ha glosado esto al hablar de las virtudes en general (1-2 q.62) y de la virtud de la fe (2-2 q.4 a.7). Recordemos, como lo esencial de tales relaciones, que la fe es el *fundamento* de la esperanza y ambas son formadas y perfeccionadas por la caridad.

Es interesante el notar cómo, en la espiritualidad de la Edad Media, se figuraban estas mutuas relaciones según el símil del Aquinate de que toda la vida espiritual puede compararse a un *espiritual edificio*. Este edificio es formalmente teologal, construído con la tríada de estas virtudes. *La fe pone los fundamentos, la esperanza lo erige y construye todos los muros; la caridad, en fin, consuma la espiritual edificación*, poniendo el techado. Así se expresan San Buenaventura y San Alberto Magno [126].

---

[126] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida espiritual*, vers. esp. (Buenos Aires 1944) t.2 c.11 p.503ss.; PHILIPPON, *Santa Teresa de Lisieux* vers. esp.

[126] S. BONAVENT, *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.4 sol.3; S. ALBERT. M., *In Sent.* 3 d.26 a.11 *sed contra* 2.

CUESTION 17

(In octo articulos divisa)

De spe

De la esperanza en sí

Lógicamente, después de la fe se ha de considerar la esperanza. Y en primer lugar, de la esperanza en sí misma. Segundo, del don de temor. Tercero, de los vicios opuestos. Cuarto, de los preceptos.

Sobre lo primero se ofrecen dos cosas: la esperanza misma y su sujeto. Acerca de lo primero se proponen ocho artículos:

Primero: si la esperanza es virtud.

Segundo: si su objeto es la bienaventuranza eterna.

Tercero: si se puede esperar la bienaventuranza de otro por la virtud de la esperanza.

Cuarto: si el hombre puede esperar en el hombre.

Quinto: si la esperanza es virtud teologal.

Sexto: su distinción de las otras virtudes teologales.

Séptimo: su ordenación a la fe.

Octavo: su ordenación a la caridad.

Consequenter post fidem considerandum est de spe (*cf.* q.1 introd.). Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris (q.19); tertio, de vitiis oppositis (q.20); quarto, de praeceptis ad hoc pertinentibus (q.22). Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de subiecto eius (q.18).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum spes sit virtus.

Secundo: utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna.

Tertio: utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

Quarto: utrum homo licite possit sperare in homine.

Quinto: utrum spes sit virtus theologica.

Sexto: de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis.

Septimo: de ordine eius ad fidem.

Octavo: de ordine eius ad caritatem.

ARTICULO 1

Utrum spes sit virtus [a]

Si la esperanza es virtud

Dificultades. Parece que la esperanza no es virtud.

1. "Nadie usa mal de la virtud", al decir de San Agustín. Pero de la esperanza se usa mal; porque en la pasión de la esperanza se da medio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus.

1. «Virtute» enim «nullus male utitur»; ut dicit Augustinus, in libro «De lib. arb.» [1] Sed spe aliquis male utitur: quia circa passionem spei contingit esse me-

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.1; *De virtut.* q.4 a.1.

[1] *L.2* c.18.19: *ML* 32,1267.1268.

dium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Praeterea, nulla virtus procedit ex meritis: quia «virtutem Deus in nobis sine nobis operatur», ut Augustinus dicit [2]. Sed spes est «ex gratia et meritis proveniens»; ut Magister dicit, 26 dist. III lib. «Sent.» Ergo spes non est virtus.

3. Praeterea, «virtus est dispositio perfecti»; ut dicitur in VII «Physic.» [3]. Spes autem est dispositio imperfecti: scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius, in I «Moral.» [4], dicit quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in II «Ethic.» [5], «virtus uniusculusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit». Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit: sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (1-2 q.71 a.6), duplex est mensura: una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est (1-2 q.40 a.1), cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi.

y extremo, como en toda pasión. Luego la esperanza no es virtud.

2. Ninguna virtud proviene de los méritos, ya que "la virtud la causa Dios en nosotros sin nosotros", como San Agustín dice. La esperanza, empero, "proviene de la gracia y de los méritos", como enseña el Maestro. Por lo tanto, no es virtud.

3. "La virtud es la disposición de lo perfecto", como se lee en el Filósofo. La esperanza es la disposición del imperfecto, de aquel que no tiene lo que espera. En consecuencia, no es virtud.

Por otra parte, dice San Gregorio que en las tres hijas de Job están significadas las tres virtudes: fe, esperanza y caridad. Luego la esperanza es virtud.

Respuesta. Según el Filósofo, "la virtud de una cosa es lo que hace bueno al que la tiene y su obra la hace buena". Es menester, por lo tanto, que en donde se encuentre una acción buena de hombre corresponda a una virtud humana. En todo lo regulado y medido, el bien se atiende en cuanto que algo se ajusta a la propia regla, como decimos vestido ajustado por no exceder o faltarle las debidas medidas. Hemos dicho también que hay doble medida en las acciones humanas: una próxima y homogénea, cual es la razón, y otra suprema y trascendente, que es Dios. Así, toda acción humana fundada en la razón o que alcanza a Dios es buena. Y el acto de la esperanza, de que aquí hablamos, alcanza a Dios. En efecto, dijimos ya antes, cuando tratamos de la pasión de la esperanza, que el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de poseerse. Mas

---

[2] *Enarr. in Psalm.* ps.118,121 serm.26: ML 37,1577; *De grat. et lib. arb.* c.17: ML 44,901; cf. MAGISTER *Sent.* 2 d.26 c.5.
[3] C.3 n.4 (BK 246a13): S.TH., lect.5.
[4] C.27: ML 75,544.
[5] C.6 n.2 (BK 1106a15): S.TH., lect.6.

una cosa es posible de dos modos: por nosotros mismos o por los demás, como se ve en el Filósofo. En cuanto, pues, esperamos algo posible por el auxilio divino, nuestra esperanza alcanza al mismo Dios, por apoyarse en su auxilio. En consecuencia, es evidente que la esperanza es virtud, ya que hace buena la acción del hombre y se amolda a la debida regla.

Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III «Ethic.»[1] Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus: cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem.

Soluciones. 1. En las pasiones se toma el medio de la virtud cuando se alcanza la regla de la recta razón, en que consiste también la virtud; por eso en la esperanza se toma el bien de la virtud en cuanto que el hombre esperando alcanza la debida regla, que es Dios. De aquí que nadie pueda usar mal de la esperanza, apoyada en Dios, como tampoco de la virtud moral, que se apoya en la razón; porque esta conformidad es el buen uso de la virtud. Si bien la esperanza, de que ahora tratamos, no sea pasión, sino hábito de la mente, como se verá más adelante.

Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta: et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit (q.18 a.1).

2. La esperanza proviene de los méritos en cuanto al objeto mismo esperado, porque se espera alcanzar la bienaventuranza por la gracia y los merecimientos, o también en cuanto al acto de la esperanza formada. Pero el hábito mismo de la esperanza, por la que se espera la bienaventuranza, no lo causan los méritos, sino la sola gracia.

Ad secundum dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam: prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

3. El que espera es imperfecto en cuanto a lo que espera tener y que todavía no tiene; mas es perfecto por alcanzar ya la propia regla, Dios, en cuyo auxilio se apoya.

Ad tertium dicendum quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet: sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

[1] C.3 n.13 (Bk 1112b27): S.Th., lect.8.

ARTICULO 2

Utrum beatitudo aeterna sit obiectum proprium spei [a]

Si la bienaventuranza eterna es el objeto propio de la esperanza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo aeterna non sit obiectum proprium spei.

1. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit: cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo aeterna excedit omnem humani animi motum: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 2,9, quod «in cor hominis non ascendit». Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

2. Praeterea, petitio est spei interpretativa: dicitur enim in Ps. 36,5: «Revela Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet». Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem aeternam, sed etiam bona praesentis vitae tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quae in beatitudine aeterna non erunt: ut patet in Oratione Dominica, Mt. 6,11 sqq. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

3. Praeterea, spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo aeterna. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 6,19: Habemus spem incodentem,—«idest incedere facientem»,—ad interiora velaminis,—«idest ad beatitudinem caelestem»; ut Glossa [1] ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo aeterna.

Dificultades. Parece que la bienaventuranza eterna no es el objeto propio de la esperanza.

1. El hombre no espera lo que excede todo el movimiento de su ánimo, pues el acto de la esperanza es un movimiento del alma. Mas la bienaventuranza eterna sobrepuja todo movimiento del ánimo humano, pues dice el Apóstol: "Ni vino a la mente del hombre". Luego la bienaventuranza no es objeto propio de la esperanza.

2. La oración es intérprete de la esperanza, pues se dice en el salmo: "Revela al Señor tu camino y espera en El, y El lo hará". Mas el hombre pide lícitamente a Dios no sólo la bienaventuranza eterna, sino los bienes de la vida presente, tanto espirituales como temporales, y aun la liberación de los males que no existirán en la eterna bienaventuranza, como se ve en la oración dominical. Por lo tanto, no es la bienaventuranza eterna objeto exclusivo de la esperanza.

3. Lo arduo es el objeto de la esperanza; mas para el hombre hay otras muchas cosas arduas además de la bienaventuranza eterna; no es, pues, ésta su objeto propio.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Tenemos esperanza que camina", es decir, que hace caminar, "hasta lo interior del velo", o sea la bienaventuranza celestial, como la Glosa expone. Es, pues, la bienaventuranza objeto propio de la esperanza.

---

[a] 3, q.7 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 3; *De virtut.* q.4 a.1.4.

[1] *Interl.* et LOMBARDI: ML. 192,446.

Respuesta. Hemos dicho que la esperanza de que ahora tratamos alcanza a Dios, al apoyarse en su auxilio para conseguir el bien esperado. Conviene que el efecto sea proporcionado a su causa; por lo tanto, el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito proporcionado al poder del Dios que ayuda, pues es propio del infinito poder llevar al bien infinito. Este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios, no debiendo de esperar de El menos que a El mismo, puesto que no es menor su bondad, por la que comunica bienes a la criatura, que su esencia. En consecuencia, el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis: nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna.

Soluciones. 1. La bienaventuranza eterna no llega perfectamente a la mente del hombre, de suerte que pueda conocer qué cosa es y cómo es; mas puede llegar su conocimiento bajo la razón común de bien perfecto, y así tiende a ella el movimiento de la esperanza. Por lo cual terminantemente dice el Apóstol que la "esperanza camina hasta el interior del velo", porque lo que esperamos nos está todavía velado.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit: sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit (Heb. 6,19) quod spes incedit «usque ad interiora velaminis»: quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

2. Cualquier otro bien no lo debemos pedir a Dios sino en orden a la bienaventuranza eterna. De ahí que la esperanza se dirige principalmente a la bienaventuranza eterna y secundariamente a las otras cosas que se piden a Dios en orden a ella; lo mismo que la fe tiene por objeto principal a Dios y secundario lo que a El se ordena, como hemos visto.

Ad secundum dicendum quod quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est (q.1 a.1; a.6 ad 1).

3. Al hombre que anhela cosas grandes parece pequeño todo lo que no es tan grande. Así, nada hay arduo con respecto a la esperanza para el que espera la bienaventuranza eterna. Pero respecto de la capacidad del que espera, pueden serle

Ad tertium dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem

sperantis, possunt etiam quaedam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

arduas otras cosas, y en este sentido puede tener esperanza de ellas en orden al objeto principal.

ARTICULO 3

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam [a]

Si se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam.

1. Dicit enim Apostolus, Phil. 1,6: «Confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu». Perfectio aut illius diei erit beatitudo aeterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem aeternam.

2. Praeterea, ea quae a Deo petimus speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem aeternam perducat; secundum illud Iac. ult. 16: «Orate pro invicem ut salvemini». Ergo possumus aliis sperare beatitudinem aeternam.

3. Praeterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine aeterna alicuius: alioquin frustra dicerat Augustinus, in libro «De verb. Dom.» [b], «de nemine esse desperandum dum vivit». Ergo etiam potest aliquis sperare alteri vitam aeternam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in «Enchirid.» [c], quod «spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur».

Respondeo dicendum quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute: et

Dificultades. Parece que se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

1. Dice el Apóstol: "Con la segura confianza de que quien comenzó en vosotros la obra buena la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús". Mas la perfección de aquel día será la bienaventuranza eterna. Luego se puede esperar esta beatitud para otro.

2. Lo que a Dios pedimos lo esperamos obtener de El. Y a Dios pedimos que guíe a otros a la bienaventuranza eterna, según el texto de Santiago: "Orad mutuamente para que os salvéis". Se puede, pues, esperar para los demás la bienaventuranza eterna.

3. La esperanza y la desesperación versan sobre lo mismo. Mas se puede desesperar de la bienaventuranza eterna de alguien; de otra suerte en vano diría San Agustín: "De nadie hay que desesperar mientras vive". Por consiguiente, se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

Por otra parte, dice San Agustín que "la esperanza no es sino de cosas pertenecientes a quien las espera".

Respuesta. Podemos tener esperanza de dos maneras: absolutamente, y así es de sólo l bien ar-

[a] *De virtut.* q.4 a.4.
[b] *Serm. ad popul.* serm.71 c.13: ML 38,456.
[c] C.8: ML 40,235.

duo concerniente a uno; o bien supuesta otra cosa, y en este sentido puede recaer sobre las cosas de otro. Para cuya evidencia se ha de saber que el amor y la esperanza difieren en que el amor implica cierta unión del amante con el amado, y la esperanza un movimiento o tendencia del apetito al bien arduo. Mas la unión es de cosas distintas; por eso directamente puede el amor referirse al bien de otro que se le une por amor, considerándolo como el bien de sí mismo. Pero el movimiento es siempre el término propio proporcionado al móvil; de ahí que la esperanza se refiera directamente al propio bien y no al de otro. Pero, supuesta dicha unión de amor con otro, ya se puede desear y esperar para él como para sí. De este modo, uno puede esperar para otro la vida eterna, en cuanto que le está unido por amor; pues así como la virtud de la caridad, con la que se ama a Dios, y a sí mismo y al prójimo, es una misma, así la misma virtud de la esperanza espera para sí y para otro.

Soluciones. Con lo dicho se da respuesta a las objeciones.

sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex praesuppositione alterius: et sic potest esse etiam eorum quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quendam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum: et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili: et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 4

Utrum aliquis possit licite sperare in homine *

Si se puede lícitamente esperar en el hombre

Dificultades. Parece que se puede lícitamente esperar en el hombre.

1. El objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna. Y para conseguirla nos valemos del patrocinio de los santos; pues dice San Gregorio que "la predestinación se ayuda con las oraciones de los santos". Luego se puede esperar en el hombre.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine.

1. Spei enim obiectum est beatitudo aeterna. Sed ad beatitudinem aeternam consequendam adiuvamur patrociniis sanctorum: dicit enim Gregorius, in I «Dial.» [10], quod «praedestinatio iuvatur precibus sanctorum». Ergo aliquis potest in homine sperare.

* Infra q.25 a.1 ad 3; *Compend. theol.* p.2 c.7.

[10] C.8: ML 77,188.

2. Praeterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur: ut patet Ier. 9,4: «Unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam». Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Praeterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est (a.2 arg.2). Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

Sed contra est quod dicitur Ier. 17,5: «Maledictus homo qui confidit in homine».

Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est [1], duo respicit: scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata.—Et

2. Si no se puede esperar en el hombre, a nadie se ha de inculpar de que otro no quiera esperar en él. Esto se echa en cara a algunos, al decir de Jeremías: "Cada cual se guarde de su prójimo y no tenga confianza en ningún hermano suyo". Lícitamente, pues, se puede esperar en el hombre.

3. La petición es intérprete de la esperanza, como está dicho. Por eso, si lícitamente se puede pedir a otro, lícitamente también se puede esperar de él.

Por otra parte, dice Jeremías: "Maldito el hombre que confía en el hombre".

Respuesta. La esperanza, como está dicho, tiene dos términos: el bien que intenta obtener y el auxilio con el que lo obtiene. El bien que se espera obtener tiene razón de causa final, y el auxilio con que se espera alcanzar, condición de causa eficiente. En ambas causas hay que considerar lo que es principal y lo que es secundario. El principal fin es el fin último, y el secundario es el bien ordenado al fin. Parejamente, la causa agente principal es el agente primero, y la causa eficiente secundaria es el agente instrumental secundario. Ahora bien, la esperanza tiene la bienaventuranza eterna como fin último y el auxilio divino como primera causa que conduce a la bienaventuranza. Y así como no es lícito esperar bien alguno como último fin, fuera de la bienaventuranza eterna, sino sólo como ordenado a este fin de la beatitud, del mismo modo no es lícito esperar en ningún hombre o en criatura alguna como primera causa que conduce a la bienaventuranza. Pero es lícito esperar en el hombre o en otra criatura como agente secundario o instrumental con que ayudarse a conseguir cualquier bien ordenado a la bienaventuranza. De esta manera recu-

[1] I-2 q.40 a.7; q.42 a.1; a.4 ad 3

rrimos a los santos y aun pedimos algunos bienes a los hombres, y son vituperados aquellos en quienes no se puede confiar que han de prestar su auxilio.

Soluciones. Con esto quedan resueltas las objeciones.

hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 5

Utrum spes sit virtus theologica [a]

Si la esperanza es virtud teologal

Dificultades. Parece que la esperanza no es virtud teologal.

1. La virtud teologal tiene por objeto a Dios. Mas la esperanza no tiene sólo por objeto a Dios, sino también otros bienes que esperamos alcanzar de El. Luego no es virtud teologal.

2. La virtud teologal no consiste en un medio entre dos vicios, como se ha dicho. Mas la esperanza está en un medio entre la presunción y la desesperación. No es, por lo tanto, virtud teologal.

3. La expectación pertenece a la longanimidad, parte de la fortaleza. Y como la esperanza es cierta expectación, parece que no es virtud teologal, sino moral.

4. Lo arduo es el objeto de la esperanza. Pero caminar a lo arduo pertenece a la magnanimidad, virtud moral. La esperanza será, por tanto, virtud moral y no teologal.

Por otra parte, San Pablo la enumera con la fe y la caridad, virtudes teologales.

Respuesta. Puesto que las diferencias específicas dividen el género adecuadamente, es menester tener en cuenta de dónde deriva su naturaleza virtuosa la esperanza, para que sepamos en qué especie de vir-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica.

1. Virtus enim theologica est quae habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona quae a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Praeterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est (1-2 q.64 a.4). Sed spes consistit in medio praesumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Praeterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quae est pars fortitudinis. Cum ergo spes sit quaedam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Praeterea, obiectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed contra est quod, I ad Cor. 13,15, connumeratur fidei et caritati, quae sunt virtutes theologicae.

Respondeo dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra (a.1)

[a] 1-2 q.62 a.3; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.2; *De virtut.* q.4 a.1 ad 6.7.

quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est (1-2 q.62 a.1), manifestum est quod spes est virtus theologica.

tud se sitúa. Hemos visto antes que la esperanza obtiene razón de virtud por alcanzar la suprema regla de los actos humanos; alcanza, en efecto, a Dios como causa eficiente primera al apoyarse en su auxilio, y como causa final última, al esperar la bienaventuranza en su fruición. Resulta, pues, patente que la esperanza, en cuanto virtud, tiene por objeto principal a Dios. Y como la razón de virtud teologal consiste en tener a Dios por objeto, como hemos ya dicho, es evidente que la esperanza es virtud teologal.

Ad primum ergo dicendum quod quaecumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est (a.4).

Soluciones. 1. La esperanza tiende a alcanzar las demás cosas en orden a Dios como a fin último o como a causa primera eficiente, como se ha dicho.

Ad secundum dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum: et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte propril obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum. Et ideo per se, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti: sed ex parte eorum quae credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et simliter spes non habet medium et extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantum ad ea quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse

2. El medio en las cosas reguladas y medidas se tiene cuando se alcanza la regla o medida: si excede la regla, viene lo superfluo; si no se llega a ella, lo defectuoso. Mas en la regla misma o en medida no cabe considerar medio y extremos. Ahora bien, la virtud moral versa sobre algo regulado por la razón como objeto propio; por eso le corresponde estar en un medio del propio objeto. En cambio, la virtud teologal tiene por objeto la misma regla, no regulada por otra regla; de aquí que de suyo y por su objeto propio no le compete consistir en un medio. Sólo accidentalmente le compete con respecto a los objetos secundarios, ordenados al objeto principal; así, la fe no puede tener medio y extremos en cuanto es adhesión a la verdad primera, pues nadie puede adherirse a ella excesivamente; pero sí respecto de los objetos que cree, como una verdad es medio entre dos falsedades. Así también la esperanza no tiene medio y extremos por parte del objeto principal, porque nadie confía con demasía en el auxilio divino; mas con respecto a las cosas que espera alcanzar puede darse en ella medio y extremos, en cuanto

que presume lo que está sobre su alcance o desespera de lo que está a su mano.

3. La expectación que se pone en la definición de la esperanza no entraña dilación, como la expectación que se implica en la longanimidad; pero sí la contiene respecto del auxilio divino, bien se difiera lo que espera o no.

4. La magnanimidad tiende a lo arduo, esperando lo que está en su poder. Tiende, pues, propiamente a hacer cosas grandes. En cambio, la esperanza como virtud teologal tiende al objeto arduo que ha de alcanzar por el auxilio ajeno, como está dicho.

medium et extrema, inquantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum quod expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem: sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est (a.1).

ARTICULO 6

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis *

Si la esperanza es distinta de las otras virtudes teologales

Dificultades. Parece que la esperanza no es virtud distinta de las otras virtudes teologales.

1. Los hábitos se distinguen según los objetos, como hemos dicho. Pero el mismo objeto tiene la esperanza que las demás virtudes teologales. Luego no se distingue de ellas.

2. En el símbolo en que hacemos profesión de fe se dice: "Espero la resurrección de los muertos y la vida del siglo advenidero". Mas la expectación de la futura bienaventuranza pertenece a la esperanza, como está dicho. Por lo tanto, la esperanza no se distingue de la fe.

3. Por la esperanza, el hombre tiende a Dios. Mas esto es propio de la caridad; de esta suerte, la esperanza no se distingue de la caridad.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis theologicis.

1. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est (1-2 q.54 a.2). Sed idem est obiectum spei et allarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Praeterea, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur: «Expecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi». Sed expectatio futurae beatitudinis pertinet ad spem, ut supra, (a.2) dictum est. Ergo spes a fide non distinguitur.

3. Praeterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

---

* *Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.ª1; *De virtut.* q.4 a.3 ad 9.

Sed contra, ubi non est distinctio ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis: dicit enim Gregorius, in I «Moral.» [12], esse tres virtutes, fidem, spem et caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis theologicis.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter: uno modo, propter seipsum; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt.

De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis: inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est (in c). Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est (1-2 q.54 a.2).

Ad secundum dicendum quod expectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit actus proprius fidei: sed inquantum actus spei praesupponit fidem, ut dicetur (a.7), et sic actus fidei manifestantur per actus spei.

Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere

Por otra parte, en donde no hay distinción no hay número. Y la esperanza se enumera entre las otras virtudes teologales, pues dice San Gregorio que son tres tales virtudes: fe, esperanza y caridad. Por consiguiente, la esperanza es virtud teologal distinta de las otras.

Respuesta. Se dice que es teologal una virtud por tener a Dios por objeto a quien se adhiere. De dos modos podemos adherirnos a una cosa: bien por sí misma, bien en cuanto por ella llegamos a otra. Así la caridad hace que el hombre se una a Dios por El mismo, pues une su espíritu con Dios por afecto de amor. La esperanza y la fe, en cambio, hacen que el hombre se una con El como principio del que nos vienen otros bienes.

De Dios nos viene el conocimiento de la verdad y alcanzar la bondad perfecta. Por eso la fe une al hombre con Dios en cuanto nos es principio de conocer la verdad: creemos, en efecto, ser verdadero lo que nos dice; y la esperanza, en cuanto nos es principio de perfecta bondad, pues por ella nos apoyamos en el auxilio divino para obtener la bienaventuranza.

Soluciones. 1. Dios, bajo distintas razones formales, es objeto de estas virtudes, como acabamos de decir. Para la distinción del hábito basta diverso aspecto formal del objeto, según hemos tratado ya.

2. La expectación se pone en el símbolo de la fe, no por ser acto suyo propio, sino en cuanto que el acto de la esperanza presupone la fe, como adelante se verá. De esta manera, los actos de fe se manifiestan por los de esperanza.

3. La esperanza hace tender a Dios como a bien final que se ha de alcanzar y como a ayuda eficaz para auxiliarnos. En cambio, la caridad

[12] C.27: ML 75,544.

hace tender a Dios por la unión del afecto del hombre con El, de suerte que no viva para sí, sino para Dios.

in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

ARTICULO 7

Utrum spes praecedat fidem [a]

Si la esperanza precede a la fe

Dificultades. Parece que la esperanza precede a la fe.

1. Exponiendo la Glosa aquellas palabras: "Espera en el Señor y haz el bien", dice: "La esperanza es la puerta de la fe, el principio de la salvación". Mas la salvación es por la fe, por la que nos justificamos. Luego la esperanza precede a la fe.

2. Lo que entra en la definición de una cosa debe ser anterior y más conocido. Mas la esperanza entra en la definición de la fe, como se ve en la definición del Apóstol: "Es fe la substancia de las cosas que esperamos". Por lo tanto, es anterior a la fe.

3. La esperanza precede al acto meritorio, pues dice el Apóstol: "El que ara debe arar con la esperanza de percibir fruto". Pero el acto de fe es meritorio. En consecuencia, la esperanza precede a la fe.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "Abrahán engendró a Isaac", es decir, "la fe a la esperanza", como dice la Glosa.

Respuesta. La fe precede absolutamente a la esperanza. Si el objeto de la esperanza es el bien arduo futuro de posible alcance, para que uno espere se requiere que ese objeto se le presente como posible. El objeto de la esperanza, por una parte, es la bienaventuranza eterna, y bajo otro aspecto el auxilio divino, como se desprende de lo dicho. De los dos modos se nos propone por la

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes praecedat fidem.

1. Quia super illud Ps. 36,3, «Spera in Domino, et fac bonitatem», dicit Glossa [19]: «Spes est introitus fidei, initium salutis». Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes praecedit fidem.

2. Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei: ut patet Heb. 11,1: «Fides est substantia rerum sperandarum». Ergo spes est prior fide.

3. Praeterea, spes praecedit actum meritorium: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 9,10, quod «qui arat debet arare in spe fructus percipiendi». Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes praecedit fidem.

Sed contra est quod Mt. 1,2 dicitur: «Abraham genuit Isaac», «idest fides spem», sicut dicit Glossa (interl.).

Respondeo dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (a.2.4; a.6 ad 3). Et utrumque eorum proponitur nobis per fi-

[a] 1-2 q.62 a.4; supra q.4 a.7; *Sent.* 3 d.23 q.2 a.5.

[19] *Interl.* et LOMBARDI: ML 191,368; CASSIODORUS, *Expos. in Psalt.* ps.36,3: ML 70,258.

dem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium: secundum illud Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est». Unde manifestum est quod fides praecedit spem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, «quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur».—Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quodam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem praecedentem: sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

fe, por la cual conocemos que podemos llegar a la vida eterna y que nos está preparado para ello el auxilio divino, según el Apóstol: "Quien se llega a Dios ha de creer que existe y que es premiador de quienes le buscan". Es, pues, patente que la fe precede a la esperanza.

Soluciones. 1. Allí mismo, la Glosa añade que la esperanza es puerta de la fe, es decir, de la realidad creída, "porque por la esperanza se entra a ver lo que se cree".—También se podría responder que es la puerta de la fe, porque por ella entra el hombre a estabilizarse y perfeccionarse en la fe.

2. En la definición de la fe se pone la cosa esperada, porque el objeto propio de la fe no es evidente en sí mismo. De ahí que fué necesario que fuera designado por esa circunlocución mediante algo que viene en pos de la fe.

3. No todo acto meritorio tiene como precedente el de esperanza: basta que lo tenga concomitante o consiguiente.

ARTICULO 8

Utrum caritas sit prior spe [a]

Si la caridad es anterior a la esperanza

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe.

1. Dicit enim Ambrosius [14], super illud Lc. 17,6, «Si habueritis fidem sicut granum sinapis», etc.: «Ex fide est caritas, ex caritate spes». Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Praeterea. Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» [15], quod «boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt». Sed

Dificultades. Parece que la caridad es anterior a la esperanza.

1. San Ambrosio, comentando las palabras: "Si tuvierais fe como un grano de mostaza", etc., dice: "De la fe, la caridad; de la caridad, la esperanza". Pero la fe es anterior a la caridad. Parece, pues, la caridad anterior a la esperanza.

2. Dice San Agustín que "los buenos impulsos y los afectos proceden del amor y de la santa caridad".

---

[a] 1-2 q.62 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.2; *De virtut.* q.4 a.3.

[14] L.8: ML 15,1865.

[15] C.9: ML 41,414.

Mas esperar, en cuanto acto de la esperanza, es un impulso bueno del ánimo. Por lo tanto, se deriva de la caridad.

3. El Maestro de las Sentencias dice que "la esperanza proviene de los méritos, los cuales no sólo preceden a la cosa esperada, sino a la esperanza misma, a la cual antecede la caridad". Así, pues, ésta es anterior a la esperanza.

Por otra parte, dice el Apóstol: "El fin del precepto es la caridad de un corazón puro y buena conciencia", es decir, añade la Glosa, "de la esperanza". De ahí que la esperanza es anterior a la caridad.

Respuesta. Hay un doble orden: uno es por vía de generación y de materia, según el cual lo imperfecto precede a lo perfecto; el otro es el orden de perfección y de la forma, por el que lo perfecto naturalmente es anterior a lo imperfecto. Según el primer orden, la esperanza es antes que la caridad. La razón es porque la esperanza, como todo movimiento apetitivo, se deriva del amor, como se ha dicho al tratar de las pasiones. Y el amor puede ser perfecto o imperfecto. Es perfecto el amor por el que alguien es amado por sí mismo, en cuanto se le quiere desinteresadamente el bien; y así el hombre ama a su amigo. Es imperfecto el amor con el que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovechar su bien, en propia utilidad, como se ama la cosa que se codicia. El amor de Dios perfecto es propio de la caridad, que hace unirse a El por sí mismo; a la esperanza corresponde el segundo modo de amor, pues quien espera intenta obtener algo para sí. De ahí que, en orden de generación, la esperanza es anterior a la caridad; porque, así como quien empieza a amar a Dios porque teme ser castigado por El, cesa en el pecado, según dice San Agustín, así

sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

3. Praeterea, Magister dicit, 20 dist. III lib. «Sent.», quod «spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praecit caritas». Caritas ergo est prior spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona». Glossa (interl.): «idest spe». Ergo spes est prior caritate.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae: secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur: ut supra [16] habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, «Super Primam Canonicam Ioan.» [17], ita etiam et spes introducit ad

[16] I-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.40 a.7.
[17] Tr.9 super 4,18: ML 35,2047.

caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius.—Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur: quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (l.c. nt.14) quod spes est ex caritate.

también la esperanza conduce a la caridad, pues el esperar ser premiado por Dios mueve a su amor y a guardar sus mandamientos.—En el orden de perfección, en cambio, la caridad es naturalmente antes que la esperanza; por eso, en viniendo la caridad, se hace más perfecta la esperanza, pues más esperamos de los amigos. En este sentido dice San Ambrosio que la esperanza nace de la caridad.

Unde patet responsio ad primum.

Soluciones. 1. Con esto queda dada la respuesta a la primera objeción.

Ad secundum dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate: sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

2. La esperanza y los demás movimientos apetitivos provienen de un cierto amor con el que se ama el bien esperado; pero no toda esperanza procede de la caridad, sino solo el movimiento de la esperanza formada que espera conseguir los bienes de Dios como de amigo.

Ad tertium dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit caritas, et merita ex caritate causata.

3. El Maestro de las Sentencias habla de la esperanza formada, a la cual naturalmente preceden la caridad y los méritos causados por la caridad.

EL SUJETO DE LA ESPERANZA

Es la otra breve cuestión complementaria sobre la naturaleza de la esperanza, que Santo Tomás agrega siguiendo el ejemplo de Pedro Lombardo, quien al final de su distinción (*Sent.* 3 d.26) preguntaba por los posibles sujetos de la esperanza: Si la tuvieron Cristo, los bienaventurados y los ángeles. Tal pregunta había sido justamente ocasión de insertar el tratado de las virtudes en la cristología. Siguiendo el modelo, la cuestión es tratada en todos los comentarios de las *Sentencias*.

El Angélico considera primero *el sujeto psíquico* de la esperanza o la facultad del alma en que reside, dando por supuesto que *el sujeto personal* portador de la misma es el *hombre viador* (a.1); luego plantea el problema de los otros posibles sujetos personales: Si la virtud de la esperanza se da en los bienaventurados y en Cristo (a.2) o en los condenados (a.3); en conexión con la esperanza de los viadores estudia, por fin, una propiedad de la misma, que es *su certeza* (a.4).

I. Sujeto psíquico de la esperanza (a.1)

La primera verdad que debe anteponerse aquí, pues va sobrentendida en la doctrina de este artículo, es que *la esperanza cristiana es virtud propia del «homo viator»*, del hombre *en camino*, en orden a la bienaventuranza eterna.

Es una verdad patente y centro de toda la problemática de la esperanza. En este mundo somos «viadores», hombres que caminamos hacia nuestro destino eterno. Es el estado propio de la esperanza, que es tensión hacia los bienes eternos, aún no conseguidos, sino mirados como una meta futura. En el orden cristiano, *la fe y la esperanza* son virtudes propias de los que caminan en este mundo hacia Dios, a quien no ven ni poseen aún. La caridad, en cambio, es eterna (1 Cor. 13,8).

Más concretamente, *la esperanza teologal la poseen todos los creyentes viadores* que no la han perdido por los pecados de desesperación, presunción e indirectamente por la infidelidad. Por la justificación, en efecto, recibieron las tres virtudes teologales. Y la esperanza ya no se pierde por otros pecados, sino sólo por esos dos vicios contrarios, e indirectamente, por la pérdida de su fundamento, que es la fe.

Dentro del hombre, el Angélico indaga sobre la facultad de la que es propio el acto de esperar, y en la qué se reciba la virtud infusa de la esperanza. La doctrina por él expuesta es casi unánimemente aceptada. Un caso aislado representa *la teoría de San Juan de la Cruz*, que asigna la esperanza a la memoria como sujeto propio de

ella. La afirmación del Doctor Místico no parece tener otro sentido, y es movido a ella por la necesidad de señalar sujeto psíquico distinto a cada una de las virtudes teologales: la fe está en el entendimiento; la esperanza, en la memoria, y la caridad, en la voluntad. Son las tres potencias del alma, por lo que las tres virtudes teologales, «que tienen las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales y mediante las cuales el alma se une con Dios según las tres potencias», deben perfeccionar cada una de ellas en el orden indicado [1].

No se sabe bien el alcance teórico de esta doctrina, alegada por el Santo con la finalidad práctica de explicar la purificación superior de las tres potencias a través de la noche mística y purificación pasiva de las virtudes teologales—«el entendimiento, en la tiniebla de la fe; la memoria, en el vacío de la esperanza; la voluntad, en la desnudez de todo afecto»—, ni menos consta de antecedentes de la misma, probablemente ya expresada por la mística alemana. Lo que parece claro es que tal antecedente no se encuentra en San Agustín ni que este Santo hubiera dado un esbozo de dicha teoría, como ha intentado probar Laín Entralgo [2]. Sólo aparecen en el Hiponense estrechas conexiones entre la *memoria* y la *esperanza* a través de la *mutabilitas* agustiniana, o *dimensión de temporalidad*, en que va inmersa la existencia del hombre, y cuyos elementos extremos son los hechos pasados—que atesora la memoria—y la realidad futura, a que tiende la esperanza. De la memoria del pasado pueden surgir, a veces, las esperanzas y proyectos para el futuro, y tal conexión causal, o unión de memoria y esperanza en los mismos placeres y alegrías, ya la había notado también Santo Tomás [3].

En el campo de la esperanza natural, las teorías antes citadas de G. Marcel, Zubiri, etc., recogidas y explanadas por Laín Entralgo, que ampliaban la noción de esperanza a formas análogas e impropias, lógicamente proponen una *extensión del sujeto de la misma* a todo el hombre, a todas sus facultades apetitivas, cognoscitivas y hasta a todas sus tendencias biológicas. Espera todo el hombre y con todas sus facultades, porque todas se actúan en protensión al futuro, a conseguir algo que les falta. Incluso, siguiendo la perspectiva existencialista de Marcel, *el sujeto personal* de la esperanza se ha de ampliar más aún, sustituyendo el «yo» por el «nosotros» de una esperanza común que es siempre «coespera», como la existencia humana es en cada momento «coexistencia», o existencia religada al mundo circundante

[1] *Subida del Monte Carmelo* II,6,1. Cf. III,11,1; III,15,1.

[2] Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La esperanza según San Juan de la Cruz*. Revista de Espiritualidad 1 (1942) p.255-281.

[3] El texto fundamental que alega no parece contener tal doctrina (*Confess.* l.10 c.36 n.58): «Numquid etiam hoc inter contemnenda deputabimus, aut aliquid nos *reducet in spem* nisi tota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos?». Aunque esta misericordia divina «nos vaya trocando en esperanza» a medida que la memoria va siendo purgada de contenidos tentadores, no parece ser esta conexión dispositiva razón que haga de la memoria sujeto y «el vaso de la esperanza». Otros textos aducidos del mismo libro de las *Confesiones*, como el del l.10 c.8 n.14, sólo hablan del mencionado poder de la memoria de lo pasado para despertar proyectos y esperanzas para el futuro. En cambio, diversos textos hablan expresamente del acto de la esperanza como tensión hacia el futuro, y pertinente, por lo mismo, a la facultad volitiva. *Serm.* 105: ML 38,612: «Spes ergo ad hoc nos hortatur, ut praesentia contemnamus, *futura exspectemus*, ea quae retro sunt obliviscentes, cum apostolo *in anteriora extendamur*». Cf. LAÍN ENTRALGO, *La memoria y la esperanza* (Madrid 1954), insertada en la otra más reciente y completa, *La espera y la esperanza* (Madrid 1957) p.48ss.

[4] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1 ad 2: *Physic.* 7 lect.6; 1-2 q.32 a.3.

y la historia, «un inmenso despliegue temporal de la esperanza humana». Y todavía, según la teoría antes dicha de una *esperanza cósmica* que satisfaga a la doctrina de la evolución, el sujeto total de la esperanza humana sería «yo en el universo y con el universo», haciéndose el esperar humano plenamente transcendente [4]. La verdad, empero, es la siguiente:

1.° El sujeto psíquico de la esperanza teologal es la voluntad.

Ante todo, esta facultad que espera en el hombre, con una esperanza sobrenatural, los bienes divinos no puede ser *la memoria*. Porque: *a)* la esperanza confiada pertenece a las facultades de apetición y afecto, y la memoria es potencia cognoscitiva; la memoria intelectual, además, no es distinta del mismo entendimiento; *b)* la esperanza es de lo futuro, y la memoria de lo pasado, y no pueden pertenecer a la misma potencia dos actos contrarios.

El sujeto de esta esperanza es sólo *la voluntad*, porque su objeto es el bien, y *el bien divino*, por lo que sólo puede ser alcanzado por la facultad apetitiva espiritual: la voluntad, cuyo objeto es el bien universal, en que se incluyen todas las diferencias de bienes, aun el bien arduo.

Si bien el acto de esperar es afectivo, *su raíz* está, no obstante, en el conocimiento del objeto como bien futuro arduo y posible. Por eso, la esperanza teologal tiene *su fundamento y raíz en la fe*, que nos da el conocimiento de los bienes sobrenaturales y mueve a la espera o *expectación* de los mismos.

2.° La esperanza natural auténtica tiene por sujetos propios la voluntad y el apetito sensitivo irascible.

Así, pues, dentro del hombre sólo esperan en sentido propio, o son sujetos de esperanza, estas dos potencias de apetición y tendencia, cada cual en su propia esfera, o dentro del campo propio de bienes arduos y difíciles: los de orden sensible, presentados por la aprehensión imaginativa, o estimativa, y los bienes o empresas de orden superior, presentados por el conocimiento intelectual. El apetito sensitivo concupiscible no es sujeto de esperanza, porque ésta no se confunde con el simple deseo, según vimos con la mejor filosofía tradicional.

La razón convincente y necesaria es que el objeto de la esperanza —bien futuro arduo y posible—pertenece a estas dos facultades apetitivas. La esperanza se atribuye al conocimiento como su raíz y causa, o bien una forma impropia de la misma—la espera, o el aguardar—, consistente más bien en *la atención cognoscitiva* a acontecimientos que van a suceder.

En parecidas acepciones impropias, o de lejana analogía, puede sólo atribuirse la esperanza a todas las facultades apetitivas, cognoscitivas y biológicas del sujeto humano. Aunque en todas ellas haya alguna *tensión* al futuro, tendencia a su actualización o posesión del objeto y perfección propia, pero ésta debe clasificarse sólo como un *amor o deseo analógicos* del *appetitus naturalis* de cada potencia, no

[4] Estas teorías son expuestas y plenamente «compartidas» por LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.557-63.

como el movimiento específico de la esperanza con su naturaleza y leyes propias. Y, de igual suerte, el «nosotros», o el «yo en el cosmos», no son sino *sujetos morales* de mi esperanza, a los cuales extiendo yo el beneficio de los bienes esperados, como por la caridad se une el que ama con los demás, les desea los mismos bienes que a sí, y se hace, en cierto modo, *uno*—por unión afectiva—con ellos, con la humanidad entera. Sólo por esta unión moral puede hablarse de la *esperanza común* de la Iglesia, y más, del mundo entero.

II. Los que no tienen esperanza (a.2-3)

Entre todos los seres inteligentes, sólo los *hombres viadores* son seres *esperanzados*, a los que nunca les falta alguna esperanza; si no la esperanza teológica—carecen de ella los infieles y herejes y los cristianos que pecaron contra la esperanza—, sí, al menos, otras formas de espera natural, pues la esperanza es «lo último que se pierde».

Se propone la cuestión para los otros dos estados del hombre—o de los ángeles—«sin esperanza». Son los dos estados del alma «en el término». El de los bienaventurados, por *exceso* y sobreabundancia en el bien, y el de los condenados, por *defecto* total.

En cuanto al primer estado, la verdad aquí sentada por el Angélico no ha sido por todos seguida. Algunos teólogos antiguos siguieron en esto a Suárez, Lugo y Ripalda. Según Suárez y estos discípulos, la virtud teologal de la esperanza permanece en los bienaventurados; pero no ejerce en ellos el acto principal de esperar la gloria, sino otros actos secundarios. Los santos en el cielo esperan la resurrección de los cuerpos y aumento de gloria accidental. Cristo en la tierra esperaba también la resurrección y consumación de la gloria [5].

La tesis la ha suscitado en la actualidad el P. Charles con una variante. Siguiendo al teólogo T. Muniessa, cree que, en Cristo y los santos, en el cielo se conserva la esperanza teologal, sobre todo en cuanto al *acto comunitario* de esperar la vida eterna para los demás. «La esperanza de Cristo no puede quedar colmada ni consumada en tanto que uno de los «suyos» se halle todavía fuera de la visión beatífica» [6].

Se impone, no obstante, como más fundada la doctrina que formulamos:

1.º En los bienaventurados no existe ni puede darse la esperanza teológica, bien como virtud o en sus actos.

Es verdad cierta y *común* enseñada en el magisterio de la Iglesia. La constitución dogmática *Benedictus Deus* declaraba que la visión y fruición beatíficas «eliminan en los bienaventurados los actos de fe y esperanza, en cuanto que fe y esperanza son propias virtudes teológicas» (D 530). Se refiere, pues, a esas virtudes teologales y a sus actos.

[5] SUÁREZ, *De spe* d.1 sect.8; *De gratia* l.2 c.3 n.25; LUGO, *De fide* d.17; RIPALDA, *De ente supernat.* d.27 sect.3. Otros creen que permanece en el cielo el hábito de esperanza «para ornato». La teoría la refieren ampliamente y la rebaten los SALMANTICENSES, *Curs. theol., de spe* d.3 dub.2.

[6] P. CHARLES, *Spes Christi*: NouvRevThéol 61 (1934) p.1009-1021; 64 (1937) p.1057-1075; T. MUNIESSA, *Disp. Scholast. de myst. Incarn. et Eucharist.* d.14 sect.8 n.77. La teoría es aceptada también con entusiasmo por LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.332-3.

Se halla enseñada también en la *Sagrada Escritura*. Así lo afirma claramente San Pablo: *La esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero, si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom. 8,24-25). Lo mismo enseña en su definición de la fe (Hebr. 11,1) y en su doctrina de la caridad, la única que permanece en el cielo (1 Cor. 13,8).

La *argumentación teológica* no es menos rigurosa. Hábitos y actos virtuosos son especificados por su objeto formal, o término primario, por lo que, si este objeto se hace imposible, tal especie de virtud no puede darse. Mas en los bienaventurados desaparece tal objeto de la esperanza: Dios beatificante como bien futuro arduo y posible. Por la posesión de la beatitud, deja de ser Dios un bien futuro y difícil y no puede permanecer como objeto de esperanza. A su vez, un hábito radicalmente impedido para actuarse en su objeto primario se destruye. No puede permanecer tampoco en sus actos secundarios—esperar la gloria del cuerpo, esperar para otros—, porque éstos suponen el acto primario de la virtud en orden al cual son puestos. Si el acto primario adecuado es impedido, tampoco son posibles los secundarios [7].

Por otra parte, la esperanza consiste en el movimiento de *intención* al fin. El sujeto de la misma es siempre imperfecto, el *homo viator*, que camina a su última perfección. Mas *la posesión* de este fin elimina toda imperfección y movimiento hacia ella. A la tensión de la esperanza sucede el reposo y goce del bien poseído (1-2 q.67 a.4).

Por lo mismo, *Jesucristo* en la tierra, que era viador y comprehensor a la vez, *no tenía la virtud de la esperanza*, pues que se hallaba en posesión de su beatitud esencial. ¿Cómo pudo entonces esperar la resurrección del cuerpo, la vida eterna para los demás y la consumación de la gloria? La solución es la misma en todos estos casos y se da en la aserción siguiente.

2.º Ni Jesucristo ni los bienaventurados tienen, respecto de los objetos secundarios—la esperanza para los otros, la gloria del cuerpo—, acto propio de esperanza teologal, sino una esperanza impropia, que es deseo sobrenatural de esos bienes emanado de la caridad.

Tal es la respuesta más fundada. Hemos dicho, en efecto, que los actos secundarios de una virtud se ordenan al acto primario y que, desaparecido éste, no son posibles aquéllos. Además, en las almas en la gloria, la resurrección del propio cuerpo cesa de ser un bien arduo; objeto de esperanza propia. Es para ellos «un bien mínimo en comparación a la gloria esencial y lo tienen seguro en su causa, la gloria del alma» (a.2 ad 4).

Es cierto que se da en ellos un cierto esperar la propia resurrección corporal. Cristo y los santos en el cielo *esperan* también la vida eterna para nosotros viadores. No se precisa llegar a Munnessa o al P. Charles para afirmar esto, pues lo enseña expresamente Santo Tomás (a.2 ad 3; *De spe* a.4). Pero añade que tal espera es más bien *el deseo* de tales objetos, que brota «del amor de caridad». Con más rigor aún había afirmado antes (1-2 q.67, a.4 ad 3) que tal deseo de la unión con el cuerpo no era acto de esperanza teologal, ni siquiera de *esperanza común;* se trata del *esperar impropio* o «aguardar», equivalente al deseo de algo fácil de alcanzar.

[7] *Q. d. de spe* a.4.

En este mismo sentido se han de interpretar otros textos del Angélico que hablan de este *esperar* impropio, en Cristo y los bienaventurados, respecto de tales objetos secundarios [8].

3.° En los condenados desaparece toda esperanza.

Es el fatídico lema que Dante colocaba a las puertas del infierno: *Lasciate ogni speranza, voi che entrate.* Sin duda, se trata de la esperanza teologal y virtuosa. Podemos también referirlo a toda forma de esperanza, aun natural. El infierno es el lugar propio de la desesperación. Y la falta de toda esperanza pertenece al estado propio infernal, que es de «suma miseria». Si juzgaran como posible cualquier liberación de sus penas y éstas «no fueran eternas», no sería ya el estado infernal, o de «sumo dolor», pues los bienes en esperanza reportan siempre gozo.

En las almas del purgatorio, en cambio, se da la esperanza en forma muy perfecta y eminente, ya que son aún viadores, y la *certeza* que poseen de alcanzar la bienaventuranza no es incompatible con la esperanza. Lo mismo debe decirse de la esperanza segura que poseían los antiguos padres en el limbo.

III. Certeza de la esperanza (a.4)

No sólo no se opone esta certeza a la esperanza cristiana, sino que se trata de verdadera *propiedad,* que nunca le falta.

El problema de la certeza de la esperanza es sutil, y su interpretación, nada fácil, ha sido con frecuencia deformada. El P. Ramírez ha tratado con pleno acierto y de un modo exhaustivo el tema [9]. Nos vemos obligados a dar de ello muy leve indicación, siguiendo los datos y solución del mismo.

Lo primero que se plantea es *el hecho,* o *la existencia* de esta certeza. Es lo que directamente propone el Angélico (a.4). Pero la respuesta no ofrece duda.

1.° A la esperanza cristiana compete su propia y firmísima certeza, distinta de la certeza de la fe en cuanto frustrable en su efecto de salvación y compatible con el temor de perder la bienaventuranza.

Es, en substancia, una verdad *cierta en la fe.* Los protestantes confundían la esperanza con la fe, y atribuían a esta «fiducia» justificante una certeza infalible de la justificación y de su efecto último, o la salvación, si se perseveraba. El concilio de Trento declara que no se tiene tal certeza infalible del estado de gracia, pero que «todos deben poner en el auxilio divino una *esperanza firmísima*» (D 806).

---

[8] Así en *Q. d. de spe* a.4 ad 3; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 sol.1; q.7 a.3. No es, pues, correcta la interpretación del P. Le Tilly, *L'espérance:* Somme théol. trad. franc. (París 1929), que habla de una *esperanza sobrenatural,* no teológica, en Cristo y los bienaventurados para estos objetos, apoyado en el texto *De spe* (a.4), cuestión que sólo por este motivo tan infundado la hace de redacción posterior a la 1-2 y 2-2 de la Suma.

[9] S. Ramírez, O.P., *De certitudine spei christianae:* CiencTom 57 (1938) p.185-203.353-378, ed. separata (Salamanca 1939). Véase también L. B. Gillon, *Certitude de notre espérance:* RevThom 45 (1939) p.232-248; P. Lumbreras, *De spe et caritate* (Romae 1954) p.315ss.

Y añade que, no obstante, «todos *deben temer*» ante las dificultades e inseguridad de la salvación (D 806 802). Esta *esperanza firme* es equivalente a *cierta*, aunque el concilio rehuye este término para que no se la confunda con la fiducia protestante. La expresión «esperanza cierta», o «firme», aparece repetidas veces en otros documentos del magisterio y, sobre todo, en la liturgia.

La *Sagrada Escritura* apela con frecuencia a *la certeza* de nuestra esperanza. La confianza que se predica en los Salmos *no es confundida* [10]. Y se habla en otros muchos textos bíblicos de la *seguridad* inquebrantable de la esperanza [11].

Son sobremanera elocuentes los textos del Apóstol a este respecto: *Y la esperanza no quedará confundida* (Rom. 5,5). *Porque sé a quién me he confiado, y estoy seguro de que puede guardar mi depósito para aquel día* (2 Tim. 1,12). *Tengamos firme consuelo los que corremos hasta dar alcance a la propuesta esperanza, la cual tenemos como «segura y firme áncora» de nuestra alma y que penetra hasta detrás del velo* (Hebr. 6,18-19). Es la imagen del *áncora firme*, que en toda la tradición ha quedado como el *símbolo propio* de la esperanza.

También la tradición patrística y teológica hablaban con frecuencia de la esperanza *firme e invencible*. Baste recordar la *definición magistral* de la esperanza dada por Pedro Lombardo, y repetida después por todos, basada en esta propiedad de certeza: «La esperanza es *cierta espera* de la futura bienaventuranza, que proviene de la gracia y de los méritos precedentes» (*Sent.* 3 d.26,1.°).

Pero, si la existencia es clara, más difícil de explicar es *la naturaleza* de esta certeza de la esperanza, distinta de la certeza de la fe. Para ello se ha de partir de los tres grados *análogos* que podemos distinguir en la certeza: a) *Certeza del conocimiento*, o intelectual, a la que de ordinario sólo atribuímos este concepto. Es el asentimiento intelectual firme a la verdad, que, siendo plena, o total—v.gr., de la verdad metafísica—, siempre es infalible. b) *Certeza de orden, o de intención*, que es «la firmeza de dirección de la razón práctica y de la *intención de la voluntad* hacia su fin». Es la *certeza de tendencia* de la naturaleza o de los hábitos voluntarios de obrar—dados como segunda naturaleza—, que por determinados medios se mueven determinadamente a sus fines. c) *Certeza objetiva de la ejecución, o realización del hecho—certitudo eventus*—, que es la ejecución eficaz e indefectible de la obra.

¿En cuál de ellas se encuentra la certeza de nuestra esperanza?

2.° La esperanza cristiana no tiene certeza de conocimiento o intelectual.

Es la que quisieron atribuirle las primeras soluciones de los escolásticos medievales. Creían que no difiere substancialmente de la certeza de fe. Y distinguían entonces en la esperanza una certeza en universal y otra en particular. En universal esperamos con certeza infalible y absoluta que todos los que mueren en gracia se han de salvar. Mas, en particular, esta certeza es *condicional:* si éste muere en gracia, se salvará. La solución de la generalidad de los autores modernos no difiere en el fondo de ésta: la esperanza, dicen, tiene

[10] Ps. 21,5-6; 24,2; 30,20; 70,1, etc.
[11] Eccli. 2,11; Dan. 3,40; Ier. 17,7-8; Is. 40,31-32 etc.

certeza infalible en sí misma, en sus causas y motivo formal, pues Dios no puede fallar en su auxilio. Mas en particular, o en el sujeto que espera, es defectible, dada la inconstancia del hombre en el bien. En el individuo, pues, sólo tiene certeza condicionada. Si perseveramos, nos salvaremos[12].

Pero entonces desaparece y se esfuma el contenido de esta verdad de que nuestra esperanza es cierta. Los textos bíblicos y del concilio de Trento no hablan sólo de una certeza universal, sino de que el sujeto, los individuos en concreto, deben esperar con una esperanza cierta. Lo mismo enseña Santo Tomás, que propone tal doctrina en torno *al sujeto* de la esperanza, no sobre ésta en abstracto y en sus causas. El defecto de estas soluciones estriba en asimilar totalmente la *certeza práctica* de la esperanza a la *certeza teórica* del conocimiento, queriendo exigir una certeza del evento final a nuestra esperanza.

3.º La certeza de la esperanza no es certeza del hecho, o de ejecución.

Algunos jansenistas defendieron esta posición. La esperanza, decían, sólo es cierta en los predestinados, los cuales se aplican a sí las promesa absolutas de salvación y están seguros de su salvación.

Pero éste es un error contrario a la doctrina del concilio de Trento. En él se declara que nadie puede dar *por cierto* que es del número de los prodestinados; que ni tiene segura la penitencia si cae en el pecado, ni cierta y segura su perseverancia final (*D* 805 806). Y, sin embargo, todos estamos obligados a tener esperanza cierta.

También esta *certitudo eventus* es formalmente cognoscitiva, pues supone conocer el hecho cierto de lo que esperamos. Pero no siempre se consigue *el efecto* de salvación en todos los que esperan. En consecuencia, tal certeza del evento, o realización, no es esencial a la esperanza, si bien sea *una perfección suya accidental* de tan alto valor y privilegio, pues no tienen certeza segura de su salvación sino las almas del purgatorio y los que recibieron revelación de Dios.

4.º La propia y específica certeza de la esperanza es una certeza de orden, o tendencia segura a la consecución de la bienaventuranza, la cual es una certeza absoluta y no condicionada.

Tal solución la enseña con gran claridad el Angélico (a.4). La certeza de la esperanza, como la de toda potencia motiva, es sólo una certeza análoga, *participada* del conocimiento. Formalmente, la certeza sólo se encuentra en la facultad cognoscitiva. De ella participan las potencias, que «son movidas infaliblemente por el conocimiento a sus fines», es decir, con una tendencia cierta: La naturaleza, que en sus movimientos es dirigida por la inteligencia divina; el arte y las virtudes morales, a las que la razón mueve por vías ciertas, y a modo de naturaleza, a sus actos.

Se trata, pues, de una *certeza de dirección práctica* que se encuentra, ante todo, en la razón práctica. De ella se comunica a los hábitos de arte y a las virtudes.

La esperanza obtiene esta misma certeza de *dirección, o de orden*. Bajo el juicio universal infalible de la fe, la esperanza se apoya con

[12] Pueden verse referencias abundantes de los teólogos antiguos y modernos en el mismo S. RAMÍREZ, o.c., p.23-27

plena certeza en el auxilio divino para tender e impulsar el alma hacia la beatitud eterna. Se trata de una *certeza absoluta en su propia línea de inclinación infalible* al fin, apoyada en el motivo seguro del auxilio divino omnipotente. Y no sólo certeza abstracta, o en sus causas, sino viva y comunicada al *sujeto*, que debe tender con confianza segura—y sin vacilación alguna ni condiciones, como debe ser su oración—, fundado en las promesas y divina misericordia.

Tal *certeza de tendencia* es la única que se comunica a la voluntad, en que reside la esperanza cristiana. Es un orden *infalible*, porque dirige eficazmente el alma a la posesión de Dios. Pero la esperanza no puede estar *cierta* de la *posesión actual* del término, ya que tal certeza de dirección, o aptitudinal, puede ser frustrada *en el efecto* no por la eficacia del divino auxilio, sino *por defecto* de la voluntad libre y su resistencia a la gracia (a.4 ad 3).

De ahí la consecuencia última: *La certeza de la esperanza es compatible con la inseguridad y temores de la suerte final.* Esta es una incertidumbre y duda cognoscitiva de la salvación, y la esperanza no nos certifica del efecto último, sino de la *eficacia actual de la marcha.* La esperanza cierta no aquieta las dudas y ansiedades sobre nuestra salvación eterna. El Apóstol nos manda *trabajar con temor y temblor por nuestra salud* (Phil. 2,12), y el concilio de Trento inculca este temor saludable que debe abrigar todo cristiano, esperanzado, pero temeroso, ante el arcano misterio de su predestinación eterna (D 802 805 806).

CUESTION 18

(In quatuor articulos divisa)

De subiecto spei

Del sujeto de la esperanza

Deinde considerandum est de subiecto spei (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto.

Secundo: utrum sit in beatis.

Tertio: utrum sit in damnatis.

Quarto: utrum in viatoribus habeat certitudinem.

Se ha de considerar después el sujeto de la esperanza. Sobre lo cual se inquieren cuatro cosas:

Primera: si la virtud de la esperanza está en la voluntad como en sujeto.

Segunda: si la tienen los bienaventurados.

Tercera: si la tienen los condenados.

Cuarta: si es cierta en los viadores.

ARTICULO 1

Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto *

Si la esperanza está en la voluntad como en sujeto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto.

1. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1). Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Praeterea, ad id ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quae est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Praeterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus: sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non per-

Dificultades. Parece que la esperanza no está en la voluntad como en sujeto.

1. Hemos dicho que el objeto de la esperanza es el bien arduo. Mas lo arduo no es objeto de la voluntad, sino del apetito irascible. Luego la esperanza no está en la voluntad, sino en el irascible.

2. Es superfluo añadir algo cuando ya basta una primera cosa. Mas para perfeccionar la potencia de la voluntad basta la caridad, la más perfecta de las virtudes. No está, pues, la esperanza en la voluntad.

3. Una potencia no puede prorrumpir en dos actos a la vez, como el entendimiento no puede entender a la vez muchas cosas. Pero el acto de la esperanza puede darse a la vez con el acto de la caridad. Y es evidente que el acto de la caridad per-

* *Sent.* 3 d.26 q.1 a.5; q.2 a.2 ad 1; *De virtut.* q.4 a.2.

tenece a la voluntad; por lo tanto, el acto de la esperanza no le es propio, y, en consecuencia, la esperanza no radica en la voluntad.

Por otra parte, el alma es capaz de Dios por la mente, con su memoria, entendimiento y voluntad, según San Agustín. Mas la esperanza es virtud teologal que tiene a Dios por objeto. Si, pues, no está ni en la memoria ni en la inteligencia, que pertenecen a la facultad cognoscitiva, por fuerza debe residir en la voluntad como en sujeto.

Respuesta. Es bien patente, según antes se dijo, que los hábitos se conocen por sus actos. El acto de la esperanza es un movimiento de la parte apetitiva, pues su objeto es el bien. Habiendo dos apetitos en el hombre: el sensitivo, que se divide en irascible y en concupiscible, y el apetito intelectivo, llamado voluntad, de que hemos tratado en la Primera Parte; a los movimientos que en el apetito inferior se dan con pasión, son equivalentes otros movimientos semejantes sin pasión en el apetito superior, como arriba queda dicho. Pero el acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, porque el bien que es objeto principal de esta virtud no es bien sensible, sino divino. Por eso la esperanza reside en el apetito superior, llamado voluntad, como en sujeto; no en el inferior, a que pertenece el apetito irascible.

Soluciones. 1. El objeto del irascible es lo arduo sensible; y el objeto de la esperanza, lo arduo inteligible, o mejor, sobreinteligible.

2. La caridad perfecciona suficientemente la voluntad en cuanto al acto de amar; mas se requiere otra virtud para perfeccionar a ésta en el acto de esperar.

tinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro «De Trin.» [1]. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quae pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet (1 q.87 a.2) habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis: cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in Primo habitum est (q.80 a.2; q.82 a.5); similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis [2] patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum: quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto: non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

[1] L.14 c.8.12: ML 42,1044.1048.
[2] 1 q.82 a.5 ad 1; 1-2 q.22 a.3 ad 3.

Ad tertium dicendum quod motus spei et motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis patet (q.17 a.8). Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiae. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in Primo habitum est (q.58 a.2; q.85 a.4).

3. Los movimientos de esperanza y de caridad se relacionan con mutuo orden entre sí, como se colige de lo dicho; por eso nada importa que ambos movimientos se den en la misma potencia; lo mismo que el entendimiento puede entender al mismo tiempo muchas cosas que guardan relación entre sí, como se trató en la Primera Parte.

ARTICULO 2

Utrum spes sit in beatis [a]

Si hay esperanza en los bienaventurados

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis.

1. Christus enim a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem: cum ex eius persona dicatur in Ps. 30,1: «In te, Domine, speravi», ut Glossa (interl.) exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Praeterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra dictum est (q.17 a.3). Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis: aliquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Praeterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animae sed etiam gloria corporis. Sed animae sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc gloriam corporis: ut patet Apoc. 6,9, sqq., et XII. «Super Gen. ad litt.» [1]. Ergo spes potest esse in beatis.

Dificultades. Parece que hay esperanza en los bienaventurados.

1. Cristo, desde el principio de su concepción, fué comprehensor perfecto. Sin embargo, tuvo esperanza, pues en su persona se dice: "En ti, Señor, esperé", como la Glosa expone. Luego en los bienaventurados puede haber esperanza.

2. Así como alcanzar la bienaventuranza es un bien arduo, así también lo es continuar en ella. Pero los hombres, antes de que alcancen la bienaventuranza, tienen esperanza de alcanzarla. Por lo tanto, después de que la hayan alcanzado pueden esperar su continuación.

3. Por la virtud de la esperanza se puede esperar la bienaventuranza no sólo para sí, sino también para los demás, como hemos visto. Mas los bienaventurados que están ya en la patria esperan para los demás la bienaventuranza; de otra suerte no rogarían por ellos; por lo tanto, pueden tener esperanza.

4. A la bienaventuranza de los santos no sólo compete la gloria del alma, sino también la del cuerpo. Por eso las almas de los santos que están en la patria esperan la gloria del cuerpo, conforme a la Escritura y San Agustín. Puede, pues, haber esperanza en los bienaventurados.

[a] 1-2 q.67 a.4,5; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª1.2; d.31 q.2 a.1 q.ª1.3.

[1] Augustin., c.35: ML 34,483.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?" Y los bienaventurados gozan de la visión de Dios. Por consiguiente, no tienen esperanza.

Respuesta. Si se substrae lo que da especie a la cosa, se pierde esa especie, y la cosa no puede permanecer la misma; así, perdida la forma del cuerpo natural, no permanece idéntico en su especie. La esperanza recibe su especie de su objeto principal, lo mismo que las demás virtudes, como se ha dicho. Su objeto principal es la bienaventuranza eterna, en cuanto que es posible alcanzarla con el auxilio divino, según se dijo. Mas, como el bien arduo y posible no cae bajo la esperanza sino en cuanto es futuro, de ahí que, al no ser ya la bienaventuranza futura, sino presente, no puede haber allí lugar a la virtud de la esperanza. En consecuencia, la esperanza, como la fe, desaparecen en la patria y no puede darse ninguna de las dos en los bienaventurados.

Soluciones. 1. Aunque Cristo era comprehensor y, por consiguiente, bienaventurado en cuanto al goce divino, era también a la vez viador por la pasibilidad de la naturaleza que todavía llevaba. Por eso pudo esperar la gloria de la impasibilidad e inmortalidad, mas no porque tuviera la virtud de la esperanza, ya que ésta no tiene la gloria del cuerpo como objeto principal, sino la divina fruición.

2. Se llama vida eterna la bienaventuranza de los santos, porque al gozar de Dios se hacen de algún modo partícipes de la eternidad divina, que sobrepasa todo tiempo. De esta suerte, la continuidad de la bienaventuranza no se divide en presente, pretérito y futuro; y así, los bienaventurados no tienen esperanza de su continuación, pues poseen toda la beatitud a la vez al no haber razón de futuro.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 8,24: «Quod videt quis, quid sperat?» Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere: sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis patet (q.17 a.5.6). Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (lb. a.2). Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita aeterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes aeternitatis divinae, quae excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per praesens, praeteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem: quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum: et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore.

3. Perdurando la virtud de la esperanza, por la misma se espera para sí y para los demás. Mas, desaparecida en los bienaventurados la virtud con que esperaban para sí la bienaventuranza, la esperan para los otros no por la virtud de la esperanza, sino más bien por amor de caridad. Así como quien tiene caridad de Dios, con la misma ama al prójimo, y, sin embargo, se puede amar al prójimo sin tener caridad, por otra forma de amor.

Ad quartum dicendum quod, cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animae. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae. Tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficientem causam gloriae corporis.

4. Siendo la esperanza virtud teologal que tiene por objeto a Dios, su principal objeto es la gloria del alma, que consiste en el goce divino.—La gloria del cuerpo no tiene razón de arduo para quien tiene la gloria del alma, aunque la tenga con respecto a la naturaleza humana; bien porque la gloria del cuerpo es insignificante en comparación con la del alma, bien porque quien tiene la gloria del alma posee ya en su causa suficiente la del cuerpo.

ARTICULO 3

Utrum spes sit in damnatis *

Si hay esperanza en los condenados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes.

1. Diabolus enim est et damnatus et princeps damnatorum: secundum illud Mt. 25,41: «Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius». Sed diabolus habet spem: secundum illud Iob 40,23: «Ecce spes eius frustrabitur eum». Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Praeterea, sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in daemonibus et damnatis: secundum illud Iac. 2,19: «Daemones credunt et contremis-

Dificultades. Parece que en los condenados hay esperanza.

1. El diablo es condenado y príncipe de ellos, según San Mateo: "Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles". Pero el diablo tiene esperanza, conforme al texto de Job: "He aquí que su esperanza lo defraudará". Luego parece que los precitos tienen esperanza.

2. Así como la fe puede ser formada e informe, así también la esperanza. Mas la fe informe puede darse en los demonios y en los condenados, según dice el Apóstol San-

* *Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª4

tiago: "Los demonios creen y se estremecen". Parece, pues, que puede también haber esperanza informe en los precitos.

3. Ningún hombre después de la muerte crece en mérito o en el demérito que no tuvo en vida, según se lee: "Si cayere el leño al mediodía o al aquilón, allí quedará". Pero muchos de los que se condenan tuvieron en esta vida esperanza, no desesperando nunca. Por lo tanto, también en la vida futura tendrán esperanza.

Por otra parte, la esperanza causa gozo, pues dice el Apóstol: "Gozosos con la esperanza". Mas los condenados no tienen gozo, sino dolor y llanto, como Isaías dice: "Mis siervos alabarán con exaltado corazón, y vosotros clamaréis por el dolor del vuestro y aullaréis por la contrición del espíritu". De esta suerte, no hay esperanza en los precitos.

Respuesta. Así como es de esencia de la bienaventuranza saciar y dar plena quietud a la voluntad, así es de esencia de la pena que contraríe a la voluntad. Nada ignorado puede aquietar o contrariar a la voluntad; por eso dice San Agustín que los ángeles no podían ser perfectamente bienaventurados en el primer instante antes de su confirmación o miserables antes de la caída, por no saber su porvenir. Se requiere, pues, para la perfecta y verdadera bienaventuranza estar cierto de la perpetuidad de su felicidad; de otra manera no se aquietaría la voluntad. De igual modo, formando parte la perpetuidad de la condenación de la pena de los precitos, no tendría razón de pena si no repugnara a la voluntad, lo que sucedería si la ignorasen. De ahí que atañe a la condición de miseria de los condenados saber que de ningún modo podrán evadir la condenación y alcanzar la

cunt». **Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.**

3. **Praeterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit: secundum illud Eccle. 11,3: «Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit». Sed multi qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.**

Sed contra est quod spes causat gaudium: secundum illud Rom. 12,12: «Spe gaudentes». Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu: secundum illud Is. 65,14: «Servi mei laudabunt prae exsultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis». Ergo spes non est in damnatis.

Respondeo dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod propona infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.» [1], **quod angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus: requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret; quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem per-**

[1] L.11 c.17: ML 34,438.

venire: unde dicitur Iob 15,22: «Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem». Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile: sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in purgatorio, potest esse spes: quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

bienaventuranza; y así se lee en Job: "No cree que pueda volver de las tinieblas a la luz". Por ahí se ve que no pueden aprehender la bienaventuranza como un bien posible, como tampoco los bienaventurados como un bien futuro. En consecuencia, ni en unos ni en otros hay esperanza. Pero en los viadores que aún viven o en los que están en el purgatorio, cabe esperanza, ya que ambos la conciben como futuro posible.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXXIII «Moral.» [5], hoc dicitur de diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur.—Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem quae sperat se de sanctis victoriam obtinere: secundum illud quod supra praemiserat (Iob 40,18): «Habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius». Haec autem non spes de qua loquimur.

Soluciones. 1. San Gregorio dice que esto se dice del diablo en sus miembros, cuya esperanza se anulará.—O, si se entiende del diablo mismo, puede referirse a la esperanza con la que espera obtener victoria sobre los santos, conforme a lo que antes había dicho Job: "Espera que el Jordán afluya a su boca"; mas ésta no es la esperanza de que hablamos.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in «Enchirid.» [6], «fides est et malarum rerum et bonarum, et praeteritarum et praesentium et futurarum, et suarum et alienarum: sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium». Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes: quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

2. Dice San Agustín que "la fe es acerca de cosas buenas y malas; de pasadas, presentes y futuras; de las propias y de las ajenas. La esperanza, empero, versa sólo sobre cosas buenas futuras a sí atañentes". Por consiguiente, mejor se puede dar la fe informe en los precitos que la esperanza, puesto que los bienes divinos no son en ellos futuros posibles, sino ausentes.

Ad tertium dicendum quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum: sed utrumque contingit propter mutationem status.

3. La falta de esperanza en los condenados no varía su demérito, como tampoco el cese de ella en los bienaventurados aumenta el mérito; ambas cosas acontecen por el cambio de estado.

[5] C.20: ML 76,697.
[6] C.8: ML 40,234.

ARTICULO 4

Utrum spes viatorum habeat certitudinem [a]

Si la esperanza de los viadores es cierta

Dificultades. Parece que la esperanza de los viadores no es cierta.

1. La esperanza está en la voluntad como en sujeto. Mas la certidumbre no pertenece a la voluntad, sino al entendimiento. Luego la esperanza no es cierta.

2. La esperanza proviene de la gracia y de los méritos, como se ha dicho. Si en esta vida no podemos saber con certeza que tenemos la gracia, según se dijo, por lo mismo tampoco es cierta en los viadores la esperanza.

3. No se puede tener certeza de aquello que puede fallar. Pero muchos hombres viadores, teniendo esperanza, desfallecen en la consecución de la bienaventuranza. La esperanza, pues, de los viadores no tiene certidumbre.

Por otra parte, "la esperanza es la expectación cierta de la futura bienaventuranza", como dice el Maestro de las Sentencias. Lo cual se puede tomar en el sentido que dice el Apóstol: "Sé a quién me he confiado, y estoy cierto que es poderoso para guardar mi depósito".

Respuesta. La certeza puede encontrarse de dos maneras: esencialmente y por participación. Esencialmente se encuentra en la facultad cognoscitiva, y por participación en todo aquello que es movido infaliblemente a su fin por ella. En este sentido se dice que la naturaleza obra ciertamente, como movida con certeza por el entendimiento divino, que mueve todo a su fin. Y también que las virtudes morales, obran con más certeza que el arte, en cuanto que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem.

1. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Praeterea, «spes ex gratia et meritis provenit», ut supra dictum est (q.17 a.1 arg.2). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est (1-2 q.112 a.5). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Praeterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est quod «spes est certa expectatio futurae beatitudinis», sicut Magister dicit, 26 dist. III «Sent.». Quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim. 1,12: «Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare».

Respondeo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter: scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur ope-

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.4; *De virtut.* q.4 a.2 ad 4.

rari [1], inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod spes non innititur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et eius misericordia certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati: non autem ex defectu divinae omnipotentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei.

son movidas por la razón a sus actos al modo de la naturaleza. Y así también tiende la esperanza con certidumbre a su fin, como participando de la certeza de la fe, que está en la potencia cognoscitiva.

Soluciones. 1. Con lo dicho se da ya respuesta a la primera objeción.

2. La esperanza no se apoya principalmente en la gracia ya recibida, sino en la omnipotencia y en la misericordia divina, por la cual quien no tiene gracia puede conseguirla para alcanzar la vida eterna. Y de la omnipotencia y de la misericordia de Dios está *cierto* el que tiene fe.

3. El que algunos que tienen esperanza fallen en la consecución de la bienaventuranza proviene del defecto del libre albedrío, que pone el obstáculo del pecado, no por falta de la omnipotencia y de la misericordia divinas, en que se apoya la esperanza; lo cual en nada prejuzga la certeza de la esperanza.

[1] ARIST., *Ethic.* 2 c.6 n.9 (BK 1106b14): S.TH., lect.6.

EL DON DE TEMOR

Al establecer la correspondencia inmediata del don de temor con la esperanza—el primero también en esto—, el Aquinate ha dado a entender que la *teología de la esperanza* debe completarse *con la teología del temor de Dios*. Hemos dicho qué no es incompatible el temor e inquieta zozobra de la salvación con la esperanza del hombre viador, ni aun con su certeza. No sólo no son dos sentimientos o actitudes del espíritu contrarias, sino deben ir en íntima coherencia y perfeccionarse mutuamente. El temor debe reforzar la función y labor de la esperanza en su tendencia hacia Dios y lucha contra el pecado.

Y esto no sólo en la esfera *individual*, sino en la perspectiva *social* y del mundo actual. La esperanza no es el único signo por el que discurre la vida del cristiano ni la Iglesia en nuestros tiempos. La esperanza excesiva fácilmente degenera en presunción, *en optimismo ilusorio e inoperante*. Eso la misma esperanza teologal, tanto más las esperanzas naturales legítimas implantadas en aquélla. «El optimismo es el peor enemigo de la esperanza», se ha dicho. Y nuestro tiempo no es sólo tiempo de esperanza. Es a la vez época de crisis, de materialismo y naturalismo desenfrenados, que se han de corregir con el cristiano desengaño frente a todo lo que pasa *como flor de heno* y con el santo temor de Dios.

Santo Tomás ha llamado a esta cuestión que introduce de nuevo, *del don* del temor, porque el temor de Dios no es virtud y es además por el don como tiene correspondencia con la esperanza. Pero amplía la perspectiva a todo el problema del *temor de Dios*. En la extensa cuestión recoge la abundante doctrina que ya habían desarrollado todos los sentenciarios en pos de Pedro Lombardo, quien dedicaba casi toda la distinción 34 del tercero de las *Sentencias* al temor de Dios y sus formas, recopilando sobre todo textos de San Agustín.

En la cuestión, pues, casi toda dedicada al temor de Dios, se estudia, en orden lógico, la noción del temor de Dios (a.1) y su división (a.2); luego se analiza la naturaleza y valor moral de cada una de sus formas: el temor mundano (a.3), el servil (a.4.5.6), el inicial y filial (a.7.8); y se procede, por último, al estudio del don de temor (a.9); su aumento (a.10), permanencia en el cielo (a.11) y bienaventuranza propia (a.12). Brevemente procederá nuestra glosa a los mismos.

I. El temor de Dios (a.1-8)

NOCIÓN FILOSÓFICA DEL TEMOR.—También aquí discurre, por todas las formas y clases de temor, una misma noción psicológica del temor, válida en *unidad analógica* para todas ellas.

El temor se define: *Un movimiento del apetito irascible que rehuye un mal futuro difícil e inminente*. El temor es un movimiento

pasional, o afectivo de *retracción*, huída o alejamiento del mal. Se trata de un mal futuro—el mal presente causa tristeza—y además difícil, porque a los males comunes responde la simple *fuga* del mal. El objeto del temor ha de ser un mal arduo e *inminente* que amenaza de cerca y «al que apenas se puede resistir» (1-2 q.41 a.2). Los males lejanos no se temen. El temor está, pues, en el mismo plano respecto del mal que la esperanza respecto del bien.

El *temor* es, ante todo, una *pasión sensible del apetito irascible*, cuya fenomenología, efectos y causas, aplicables también a los otros tipos del temor, han sido analizadas antes por Santo Tomás (1-2 q.41-44).

Hay también un temor del apetito superior o voluntad. Serán los temores de males presentados por el conocimiento intelectual, males humanos o de orden más espiritual, como el mal de culpa, etc. Este simple temor de la voluntad no es pasional; pero fácilmente redundan y refluyen los temores del uno en el otro apetito, por lo que ordinariamente se da el temor humano, compuesto de temor pasional y espiritual.

Uno y otro deben situarse no sólo en *su ser psicológico*, sino también *en el orden moral*. Pues los movimientos del temor pasionales, o de la voluntad, deben ser sometidos a las reglas morales y moderados por la virtud. *La fortaleza* y virtudes a ella anejas se forman en la moderación de las pasiones del *temor* y represión de la audacia. Al contrario, son movimientos *desordenados del temor* cuando rehuimos males que según la recta razón deben afrontarse. Entonces el temor es un mal moral. Se clasifica en el vicio de la *timidez—timiditas—*, contrario a la fortaleza, porque se consideran sólo los temores desordenados en materias más graves (2-2 q.125).

EL TEMOR DE DIOS Y SUS FORMAS.—Además del temor virtuoso, moderado por la *fortaleza* en materias o males temporales, está el temor virtuoso por excelencia, de tanta importancia en la vida del cristiano: es el *temor de Dios*.

A Dios no le podemos temer como objeto malo que rehuyamos. Mas Santo Tomás recuerda de nuevo la analítica honda del temor, que es equivalente a la del amor. El amor tiene siempre doble objeto o término que se ama: el bien querido y la persona a quien se quiere el bien. También la esperanza tenía dos objetos: el bien esperado y aquel de quien se espera. Y de igual suerte se da «doble relación al mal», o dos términos en el temor: el mal que se rehuye, porque es malo, y aquel de quien huímos, porque nos causa un mal (a.1; 1-2 q.42 a.1).

De este segundo modo se teme a los hombres y «puede y debe temerse a Dios». Tal es *el temor de Dios*, que tiene dos modalidades, según los dos males en orden a los cuales se le teme: la pena y la culpa. Se teme a Dios como a quien puede infligirnos el *mal de pena* o cuya separación nos trae el *mal de culpa*.

Junto a estos dos modos fundamentales, el temor de Dios admite otras variaciones. El Aquinate se limita a sistematizar «los cuatro modos de temor de Dios» que encuentra en P. Lombardo, el cual ya los describía con gran detalle, derivándolos de la doctrina de San Agustín, de Casiodoro y San Beda (*Sent.* 3 d.34 n.5-13).

- Temor de los males...
  - Que aleja de Dios = *Temor humano* o *mundano*.
  - Que lleva a Dios...
    - Temor de mal de pena que Dios inflige = *Temor servil* ...
      - Servilmente servil.
      - Temor servil sin servilidad.
    - Temor a la vez de la *culpa y pena* = *Temor inicial*.
    - Temor del *mal de culpa* = *Temor filial*.

TEMOR MUNDANO Y TEMOR SERVIL.—La cuestión se prolonga en el análisis particular de cada uno de los temores y de su valor moral.

Temor mundano es el «de aquel que está dispuesto a ofender a Dios por el mal que teme de los hombres». No es propiamente temor de Dios, sino un temor de los hombres comparado con Dios. Se puede temer a los hombres sin pecado. Mas, cuando se teme a ellos más que a Dios, se tiene entonces el temor mundano, o *los respetos humanos*.

1.° El temor mundano siempre es malo (a.2).

No es extraña esta apreciación moral del temor mundano, que ya era condenado por Jesucristo [1]. Nótese que sólo se llama tal aquel temor de los hombres que lleva a quebrantar una ley de Dios. Entonces se parte del amor del mundo, en el que se pone el último fin, porque se le prefiere a Dios. Por el temor de los males temporales o de otros respetos humanos, se está dispuesto a ofender a Dios. El amor temporal prevalece sobre el amor de Dios.

Dentro ya del temor de Dios, *temor servil* es el de quien teme la pena que Dios inflige por el pecado. Cuando Dios—o la separación de El por el pecado—son temidos *sólo por la pena* y se tiene ésta como mal principal, de tal suerte que, si no fuera por la pena, se cometería el pecado, se tiene entonces el *temor servilmente servil*. El término procede de la expresión de San Pablo: *No habéis recibido el espíritu de siervos en el temor, sino el espíritu de adopción* (Rom. 8,15).

2.° El temor de Dios servil en cuanto tal, o servilmente servil, es también malo (a.4).

Es el puro servilismo, o el temor de las penas que Dios impone totalmente servil, lo que es malo en él. Las razones son bien obvias: *a)* Porque es desordenado temer más el mal de pena que el de culpa. *b)* Porque quien así teme, retiene el afecto actual al pecado. Estaría dispuesto a pecar si no fuera por las penas. Su interior, pues, sigue siendo malo y perverso. *c)* Se teme entonces más la pena, como mayor mal, que la culpa; ello es señal de que el bien propio—opuesto a la pena temida—es amado como fin último. Estos temores malos no son, sin embargo, pecados distintos de los pecados de comisión a que llevan o del afecto e intención de ellos.

Diferente es el temor *simplemente servil*, llamado por el Angélico «servil en cuanto a la substancia». Es el «de quien teme la culpa por la pena, sin voluntad de pecar si no fuera por la pena». En él ya no es temida la pena como principal mal, ni se retiene el afecto al pe-

[1] Mt. 10,28; cf. 2 Tim. 1,17; 1 Petr. 3,14.

cado, porque no se teme sólo la pena, sino también la culpa es temida. Implica ya algún amor a los bienes divinos y no se distingue substancialmente del temor inicial.

3.° El temor de Dios servil, en cuanto a la substancia, es bueno y honesto (a.4).

Santo Tomás ya lo enseña así (a.4), condenando de antemano el error protestante. Y el concilio de Trento definía, contra los protestantes, que evitar los pecados y moverse a detestarlos por el temor de las penas infernales a ellos debidas, no hace al hombre hipócrita y más pecador ni implica coacción alguna, sino, al contrario, es don infuso de Dios (D 818 898 915). Este temor de Dios es el fundamento del dolor imperfecto de atrición. De nuevo se condenó el error jansenista sobre esto mismo (D 1303-5).

Y, sin duda, no es malo este obrar por temor, pues en la *Sagrada Escritura* se nos manda tener un temor saludable de Dios y de los castigos que puede mandarnos [a]. El temor de Dios lleva a odiar el mal y detestar el pecado, siendo comienzo de la sabiduría [b]. Mas lo que introduce en la práctica de la virtud no puede ser malo.

El *Angélico* arguye notando que la substancia del temor servil consiste simplemente en temer las penas debidas por la culpa. Por esto no entraña nada malo, sino es en sí mismo bueno. *La condición servil*—de temer la pena como mal principal y poner el último fin en el bien propio contrario a esa pena—es mala, pero es extrínseca al temor de la pena como tal. «Es vicio del que teme», no del temor mismo, como «la informidad de la fe» que va en un sujeto pecador y sin caridad no es esencial a la fe misma. Así también, *el temor de la pena no excluye un mayor temor de la culpa*, pues siendo ordenado, debe, al contrario, exigir este otro temor. El temor servil está, por lo tanto, *abierto* al amor de Dios. Y el error protestante y jansenista se basa en esta confusión de la condición puramente servil, propia de una voluntad mala y con afecto actual al pecado, con la substancia misma del temor servil.

Temor filial e inicial.—*Temor filial* es «el de quien teme la culpa que nos separa de Dios, o temer la separación de Dios». El que así teme es *por el amor que tiene a Dios*, pues sólo porque estima el amor y unión de Dios como un bien es por lo que juzga y teme la culpa como un mal. La culpa consiste justamente en esa separación con Dios, o pérdida del amor y unión con El. Por eso es llamado filial, porque es propio de los hijos que aman al padre.

De él se distingue el *temor inicial*, nombre que tiene su origen en los textos bíblicos, en que se dice que *el temor de Dios es principio de la sabiduría* (Prov. 1,7; Ps. 110,10). Por tal es entendido el temor filial, o casto, pero *inicial*. Es aquel de «quien teme a Dios tanto por la culpa como por la pena». El temor de la culpa y de los castigos, pero *principalmente* de la culpa. De ahí la doctrina que el Angélico propone sobre ambos:

---

[a] Ex. 20,20; Mal. 1,6; Lc. 12,7; Mt. 10,28; Apoc. 14,7.
[b] Prov. 14,13; Eccli. 1,25; 25,16.

4.° El temor filial difiere en especie del temor servil y nace de la caridad (a.5).

La diferencia, en efecto, es de *objetos específicos*. El mal que temen entrambos es bien diverso: la pena, que rehuye el temor servil, y la culpa, el temor filial. También el otro término formal—aquel de quien se teme—es distinto en los dos. El temor servil se refiere a Dios, como *principio inflictivo* de las penas, pues teme ser castigado por El. Mas el filial considera a Dios no como principio *activo*, sino *como término del que teme separarse por la culpa* (a.5 ad 2).

Diferencia *radical* que denota lo hondamente distinto que es el acto de temor filial, como diremos; acto primariamente *reverencial*, que mira a Dios, como principio en cuya separación reside su mayor mal; que rehuye, por lo tanto, separarse y tiende, a la vez, a una sumisión plena y *reverente* al mismo.

El temor filial debe, en consecuencia, *nacer de la caridad*, pues el temer la culpa como el mayor mal es propio de quien ama a Dios como bien sumo. Por eso es propio de hijos, que aman a Dios como a padre. Se trata, pues, de una especie de temor que *esencialmente* va unido a la caridad, al amor que debemos a Dios como a hijos.

5.° El temor servil puede, sin embargo, permanecer con la caridad (a.6).

Es porque al temor servil no le es esencial esa condición de *servilidad*, que nace de un temor egoísta de la pena como mal principal. Puede encontrarse en su estado servil o en un grado más elevado unido a la caridad y al temor filial. La razón es que no se excluyen sus objetos: puede temerse a la vez el mal de culpa y de pena.

Todo depende de la ordenación debida *del amor* de los bienes contrarios. El temor servil nace del *amor del propio bien*, del que priva el mal de pena. Pero así como el amor de sí mismo no es siempre contrario al amor del bien divino y puede nacer de la caridad, de igual suerte el temor de las penas merecidas por la culpa no es siempre contrario al temor de la culpa y puede brotar de la misma raíz que éste, de la caridad. Subsiste entonces el temor de las penas, no como *mal principal*, sino secundario y subordinado al temor de la culpa. Tal es el temor siguiente, o inicial.

6.° El temor inicial no difiere esencialmente del temor filial y brota de la caridad imperfecta (a.8).

Se entiende entonces «inicial» no como introductorio de la sabiduría desde afuera, sino como propio de la caridad inicial. «Es el temor que corresponde a los incipientes, imperfectos en la caridad». En su esencia es, para el Aquinate, *temor filial*, porque es temor principalmente de la culpa, o separación de Dios, en quienes aman a Dios como bien principal. Pero incluye también el temor servil—sin su condición propiamente servil—, puesto que secundariamente temen la pena. Se trata de la unión de ambos temores, de que se hablaba antes. Los imperfectos son movidos aún mucho a obrar el bien por el temor de las penas, aunque en ellos el principal objeto del temor sea el mal de la culpa.

Las otras dos afirmaciones del Angélico parecen consecuencias de lo dicho:

a) *Que el temor de Dios es principio de la sabiduría en sus varias formas de temor honesto* (a.7). Los textos, en efecto, de la Escritura ya citados (Ps. 110,40; Prov. 1,7) dicen en general que el temor de Dios es principio de la sabiduría. Se trata de la sabiduría práctica y sobrenatural, de un «saber directivo en los caminos de Dios por razones divinas». Entonces el temor es iniciador de la sabiduría desde afuera, como disposición a la conversión y caridad. Mas el temor filial lo será como «primer efecto» de la sabiduría y en su forma, sobre todo, de temor inicial.

b) *Con el crecimiento de la caridad crece el propio temor filial y disminuye el inicial en cuanto al elemento servil de temor de las penas* hasta que desaparece y se hace puro amor filial en la caridad perfecta (a.10). En efecto, cuanto más se ama a Dios, más se teme la culpa y menos la pena, por amarse menos el propio bien, al que se opone la pena. Y, además, el alma en la caridad perfecta confía ya más en el premio y teme menos perderle, por lo que disminuye el temor de las penas.

II. El don de temor de Dios (a.9-12)

Esta teología del temor de Dios culmina en la doctrina del don santo de temor, uno de los siete dones del Espíritu Santo, que el Aquinate inserta sin solución de continuidad en la cuestión. Una aserción previa se impone tocante al carácter virtuoso del temor de Dios.

1.° El temor de Dios, aunque afecto bueno y honesto, no constituye, sin embargo, virtud especial.

Los motivos son bien poderosos: *a)* La virtud es principalmente del bien, mientras que el temor se refiere al mal. La virtud es una disposición para actos perfectos, mientras que varias formas del temor servil no son principios de operación virtuosa perfecta. Aristóteles tenía a algunas clases de temor, como la vergüenza, como *pasiones laudables*, no como virtudes. *b)* Pero, sobre todo, que *no es necesaria* virtud especial, ya que el temor honesto nace del *amor* del bien opuesto. A la misma virtud y operación moral pertenece amar el bien y temer el mal opuesto.

Por eso, aparte de los temores de males contrarios al bien de la virtud que, moderados o superados, se incorporan a las virtudes del género de la fortaleza, paciencia, etc., el temor de Dios servil, cuando es sobrenatural y dispone a la penitencia y conversión—el concilio de Trento lo enumera entre los actos dispositivos a la conversión (D 798) o en el dolor de atrición (D 818 898 915)—, procede bien de una gracia actual, bien del afecto inicial de los bienes sobrenaturales, hábito de la voluntad que se incorpora a la fe como *affectus credulitatis* y es fundamento de la esperanza. No es necesario poner un hábito sobrenatural nuevo, como dijeron los Salmanticenses [4].

Añaden estos teólogos que el temor filial brota siempre, como acto

[4] CURS. SALMANT., *De spe* d.4 dub.3 n.32.

propio, del don del Espíritu Santo [6]. Esta opinión es aún más inconsistente. Todos repiten con Santo Tomás que el temor filial, en sus grados inicial y común, es acto de la caridad incipiente y de la caridad común, que mueve tanto a amar el bien divino como a aborrecer el mal contrario de la culpa. Pero esto no siempre.

2.° El temor filial infuso puede ser don del Espíritu Santo (a.9).

La existencia del don de temor como uno de los siete dones del Espíritu Santo, ya se ha probado antes (1-2 q.68) que es una verdad cierta y que consta en el texto de Isaías (Is. 11,3).

Este temor, que es un don, no puede ser *el temor servil*, por el que se teme principalmente la pena, ya que tal temor, sin ser malo, no requiere por sí mismo la gracia y puede darse en el pecador, como en el dolor de atrición. Mas los dones del Espíritu Santo se hallan en necesaria conexión con la caridad.

Por fuerza el don de temor es del género de *temor filial, o casto*, que se funda en la caridad y la supone. Parece ser que también el *temor inicial* puede pertenecer al don de temor y ser inspirado por él. Es el temor que compete a la caridad imperfecta y estado de incipientes, en los que se dan también actos de los dones, y pueden, por lo mismo, estas almas recibir, por especial inspiración del don, un hondo y saludable terror del pecado y de las penas eternas. El temor de las penas es, en este temor inicial, secundario y subordinado al temor principal de la culpa.

El temor filial perteneciente al don es aquel que brota, bajo la inspiración especial del Espíritu Santo, mediante el hábito donal y que de un modo pasivo, sobrenatural y místico, es recibido en el alma. Los dones, en efecto, son disposiciones superiores que hacen al alma dócil a la moción de Dios, dándola una *sumisión* plena y sin resistencia a las inspiraciones divinas. Tanto más será esto efecto propio del don de temor, que mueve a una completa sujeción a Dios por la reverencia a la majestad y poder del mismo Dios, que puede permitir la culpa y castigarnos con penas. Por eso este don «es el primero en orden ascendente entre los dones», porque dispone a los demás por la sumisión y reverencia profunda que inspira respecto de Dios y de sus mociones (a.9).

Así, pues, el temor de Dios filial, que se actúa de un modo humano y se encuentra comúnmente en las almas cristianas, brota de la caridad, ya que es propio de la misma virtud amar el bien y temer la separación contraria a ese bien [6]. Pero un temor de Dios más profundo e intenso, *especialmente inspirado* o suscitado por instinto y moción del Espíritu Santo, es el acto del don de temor.

Con Santo Tomás, podemos determinar algo más la naturaleza de este don y señalar su correspondencia con las virtudes. Los que no admiten los dones como hábitos específicamente distintos, opinan, siguiendo la teoría escotista, que el temor servil se reduce a la esperanza, y el temor filial, a la caridad. Aun dentro de la doctrina común y tomista de los dones como hábitos propios, Suárez sostiene que el temor filial brota siempre de la caridad, y el don de temor no versa directamente sobre Dios o el acto de temerle, sino sobre materia de

[6] O.c., dub.4 n.44.
[6] Q.19 a.8; *De verit.* q.18 a.4 ad 3.

la templanza, pues ésta no tiene don especial. Y, como ella, se ocupa de reprimir y frenar las concupiscencias, aunque de un modo nuevo y más elevado [7].

Con el Angélico y sus discípulos, hemos de sostener, en cambio, los siguientes puntos de vista:

3.° El don de temor se refiere, como objeto material principal, a Dios, a quien teme, y su ofensa, que rehuye por el motivo de la reverencia divina; secundariamente se extiende a la moderación y represión de todas las pasiones, especialmente en materia de templanza, por ser las concupiscencias las más que arrastran al pecado.

Eso se deduce de una afirmación expresa de Santo Tomás [8]. Así, pues, el don de temor no versa directamente sobre las pasiones, ni su cometido inmediato es moderarlas. El don se dirige a la reverencia y temor de Dios, y por este temor reverencial de El *retrae* de toda ofensa contra Dios. Su extensión es, pues, universal y abarca la materia de todas las demás virtudes (a.7 ad 2), pues en todos los campos de la acción humana, el temor de Dios produce su efecto de retraer del pecado.

Esta influencia se ejerce principalmente en materia de la templanza. Los placeres sensuales son los que más arrastran al pecado, y el hombre más necesita en ellos del temor de Dios para reprimirlos y alejarse del pecado. Además, según la psicología del temor, éste produce el efecto propio de *contracción* del ánimo, por lo que coarta y detiene el apetito y es como un freno del mismo en las pasiones del placer. Por eso, en la misma Sagrada Escritura se pone el temor de Dios en relación especial con las concupiscencias, como freno contra ellas: *Se estremece mi carne por temor a ti* (Ps. 118,120; Prov. 15,27).

De ahí que, no obstante la universalidad de la materia de este don, es fundada *la correspondencia* especial del mismo con algunas virtudes:

1) Por parte del objeto primario, que es Dios, a quien reverencia y teme, inspirando sumisión al mismo, *el don de temor corresponde a la esperanza*. Tal es la razón de su incorporación al tratado, su correspondencia primaria a la virtud. El temor, que mira también los defectos de la criatura, como raíces del pecado, y mueve a la sumisión plena de Dios, allana los obstáculos y dispone para que la esperanza se apoye sólo «en la omnipotencia divina auxiliadora», reprimiendo toda presunción opuesta (a.9 ad 1; 2-2 q.141 a.1 ad 3).

2) Por esa misma sumisión rendida y reverencia a Dios que inspira, como su acto propio, el don de temor corresponde a la humildad y es muy afín a ella, ya que produce el mismo efecto de represión del orgullo y de toda exaltación propia [9]. Pero se distingue de ella *por el motivo*, pues la humildad lleva a someterse a Dios por el amor

---

[7] SUÁREZ, *De spe* d.1 sect.4 n.13.14. Relatan estas teorías IOAN. A STO. THOMA, *Curs. theol., de spe* d.6 a.1 n.7; SALMANTIC., *De spe* d.4 dub.4 n.62.

[8] 2-2 q.141 a.1 ad 3: «Donum timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat; et secundum hoc correspondet virtuti spei... *Secundario* autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget divino auxilio ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia, et ideo *temperantiae* etiam correspondet donum timoris».

[9] *Sent.* d.34 q.2 a.1 sol.3 ad 4.

de ese bien virtuoso, y el don, por el temor del mal y reverencia del poder de Dios.

3) En razón de *la culpa* y ofensa de Dios que el don rehuye y evita, tiene correspondencia general con toda la materia de las virtudes, pues en todas mueve a huir del pecado a ellas contrario. Y de manera especial, en virtud *del efecto* de *contracción* del apetito en su tendencia desenfrenada al placer, corresponde este don a la *templanza*, a cuya obra de moderación y freno de las pasiones contribuye muy especialmente por su propio motivo del horror que inspira al pecado [10].

Se trata de un horror especial e intenso al pecado y estremecimiento ante Dios, imposible de sentir al modo humano, el que, bajo su operación especial e impulso pasivo, inspira este don.

4.° El acto principal del don de temor es el acto de reverencia o sujeción a la majestad de Dios en cuanto puede infligirnos un mal. El acto secundario es la fuga de este mal y ofensa de Dios, que no siempre y en todo estado produce el don.

Es doctrina expresa del Angélico [11], y son bien sólidos los motivos que han llevado al Santo a esta sutil distinción de poner en el don de temor *un acto primario*—y, por lo tanto, motivo esencial—, que no es justamente *el de temer el mal*, sino *el de reverencia* y sujeción a la majestad divina.

La *razón* más urgente y manifiesta es que el don de temor permanece en el cielo y existió en Jesucristo, en cuya alma «reposó» la plenitud del Espíritu Santo con sus siete dones. Pero ni los santos en el cielo ni Cristo pudieron o pueden temer directamente la culpa y las penas consiguientes a ella. El temor es de un mal inminente, y ellos no pueden pecar. El acto esencial de este don no es, pues, directamente el horror y fuga de la culpa. *Además*, los dones del Espíritu Santo son hábitos virtuosos que hacen al alma buena. Y las virtudes no miran directamente al mal, sino a un bien. El don de temor se actúa, pues, primaria y esencialmente «en la eminencia del bien divino, cuyo poder puede infligirnos un mal» (3 q.7 a.6 ad 1). Y el acto que responde a este motivo es el *acto reverencial*, o de sujeción ante la majestad y poder divinos.

De ahí puede responderse a la dificultad principal: Es bien patente, y el Angélico insiste en ello, que «el propio y principal objeto del temor es el mal que ha de huirse» (a.9 ad 2.3). El temor se cuenta entre las pasiones del mal, y no puede perder su propia naturaleza.

Mas no se precisa que el don de temor pierda la esencia del temor sensible, sino que la sublime y realice de manera análoga. Todo temor se dirige a dos términos: al mal que se teme y a aquel de quien se teme un mal. Respecto de este término personal, el don de temor mira al mal, su objeto propio, *sólo en su causa*. Aun esta causa—la eminencia del poder de Dios—la considera *en relación esencial con el mal: potestas Dei ut inflictiva mali*. Entonces brota el acto *de reverencia*,

---

[10] Q.20 a.4; 2-2 q.141 a.1 ad 3. Ya hemos visto antes, al comenzar la q.8, cómo ha habido evolución en Santo Tomás en este aspecto de las funciones que asigna a cada don. En las *Sentencias* (3 d.34 q.1.2) señalaba como materia propia y única de este don la represión más enérgica y elevada de las concupiscencias, que la templanza reprime al modo humano.

[11] A.7; a.9 c et ad 4; a.10 ad 3; a.12; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.2 ad 7; 1-2 q.67 a.4 ad 2; 3 q.7 a.6; *De spe* a.4 ad 2.

el temor reverencial del Dios poderoso, *ante cuya presencia tiemblan las columnas del cielo* (Iob 26,11). Basta en absoluto que lo considere como tremendo poder de inferir el mal a las criaturas, sin que sea preciso que sea éste un mal inminente para sí [12]. Ello es suficiente para suscitar el sentimiento de reverencia absoluta para con la majestad de Dios.

Brota *en consecuencia el acto secundario, y también esencial,* de temor directo *del mal* o fuga de él. Acto que ya no existe en Cristo y en los bienaventurados, los cuales no pueden temer el mal de culpa para sí. Se salvará con que lo teman para los otros hombres. Así, el temor reverencial en ellos unirá la reverencia absoluta ante la majestad de Dios y el terror del pecado como aún temible para los demás.

De este modo se salva y perdura el don de temor en el cielo (a.11; 1-2 q.67 a.4). Allí el temor de Dios se trueca, también como la esperanza, en un *temor eminentemente comunitario.* Los bienaventurados tienen el acto primario reverencial ante la majestad de Dios, no como dador de bienes, sino como potestad que infiere terribles males. Pero estos males ya no los temen directamente para sí, sino por los otros. Así puede armonizarse la aparente contradicción de que el Angélico indique aquí (a.11) que esta fuga temerosa del mal se salva también en el cielo, y en otros lugares—y con él sus discípulos— diga que tal acto secundario no perdura en el cielo [13].

Como otra consecuencia, encontramos ya perfilado el *motivo formal* del don de temor y su distinción del de la esperanza y demás teologales. No tiene por objeto formal directo ni materia propia a Dios en sí; a Dios sólo se refiere indirectamente, como *causa* del mal que el temor ha de huir, como potestad divina capaz de inferirlo. Se mantiene, pues, como su propio y *formal motivo* la culpa, o separación de Dios.

Dios queda como *término indirecto* cuya separación se teme y cuyo poder puede inferir males. De un modo similar a la virtud de la religión, no es el don de temor hábito teologal; mas tampoco es *acto de religión,* pues el acto reverencial no es motivado por la simple excelencia de Dios, sino por el motivo de la culpa y en orden a ella.

5.° El don de temor tiene también, como efectos o actos suyos secundarios, la bienaventuranza primera, o de los pobres de espíritu, de un modo propio, y la bienaventuranza tercera, o de los que lloran, de un modo consecuente.

Tal es la razón de la correspondencia de estas dos bienaventuranzas (a.12) al don de temor. Son actos secundarios del mismo o efectos imperados—*effectus effectivi*—, según dice Juan de Santo Tomás [14]. pues el único acto elícito del mismo es el acto doble que hemos explicado. Y así se salva la doctrina general agustiniano-tomista de que las bienaventuranzas—en su parte dispositiva, o en cuanto *méritos*— son los *actos perfectos* y operaciones de los dones y virtudes. El pre-

[12] CAIETAN., *Comment. in* 3 q.7 a.6; IOAN. A STO. THOMA, *De spe* d.6 a.2 n.2-7; *De donis* in 1-2 q.68 a.6 n.57,58; SALMANTICENSES, *De spe* d.4 dub.4 n.50.

[13] 1-2 q.67 a.4 ad 2; 3 q.7 a.6. Cf. IOAN. A STO. THOMA, *De spe* cit. a.2 n.8-13. Véase toda la discusión sobre estos textos en SALMANTIC., *De spe* d.4 dub.4 n.50-66.

[14] IOAN. A STO. THOMA, *De donis Spiritus Sancti* in 1-2 q.68 d.18 a.6 n.58-61; *De spe* d.6 a.2 n.15-17.

mio de las mismas es siempre uno e idéntico, la vida eterna (1-2 q.69).

De un modo propio, el don de temor inspira y produce la bienaventuranza de la pobreza de espíritu. Ello en cuanto a su acto propio de temor reverencial y sujeción a la majestad de Dios. El sentimiento de la majestad terrible de Dios se opone a todo deseo de magnificarse del espíritu humano; destruye el sentimiento de orgullo y grandeza propia, moviendo a una gran humildad, a vaciar y «depauperar» el alma de todo lo que tiene de propio, defectuoso y vil, para llenarse sólo de Dios.

Y en cuanto que el don de temor influye en la templanza por su acto de huída de la culpa, en su grado perfecto produce la bienaventuranza del llanto, de la huída de los placeres mundanos, cuyo apetito y goces en cierto modo *se secan* por la contracción del ánimo, ante el terror saludable del pecado y los juicios de Dios (Is. 40,7; Ps. 30,11.13; 37,3-4).

Otros varios *efectos psicológicos* podrían describirse, con los autores espirituales, como frutos de este don del santo temor de Dios, emanados de los ya descritos. En pos del acto reverencial vienen los sentimientos de *viva humildad* y de *adoración;* del horror y huída del pecado se derivan una *viva contrición de los pecados cometidos* y un *propósito muy firme de enmendarlos.* Y la bienaventuranza de la pobreza de espíritu trae consigo el *total desprendimiento de todo lo creado* [16].

Creemos que estos efectos ya van incluídos y supuestos en los efectos propios, que con los teólogos hemos expuesto.

[16] A. Royo, *Teología de la perfección cristiana* n.255.

CUESTION 19

(In duodecim articulos divisa)

De dono timoris

Del don de temor

Deinde considerandum est de dono timoris (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo: utrum Deus debeat timeri.

Secundo: de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum.

Tertio: utrum timor mundanus semper sit malus.

Quarto: utrum timor servilis sit bonus.

Quinto: utrum sit idem in substantia cum filiali.

Sexto: utrum adveniente caritate excludatur timor servilis.

Septimo: utrum timor sit initium sapientiae.

Octavo: utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.

Nono: utrum timor sit donum Spiritus Sancti.

Decimo: utrum crescat crescente caritate.

Undecimo: utrum maneat in patria.

Duodecimo: quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

A continuación ha de estudiarse el don de temor. Sobre el cual se inquieren doce cosas:

Primera: si debe temerse a Dios.

Segunda: de la división del temor en temor filial, inicial, servil y mundano.

Tercera: si el temor mundano siempre es malo.

Cuarta: si el temor servil es bueno.

Quinta: si es substancialmente lo mismo que el filial.

Sexta: si al venir la caridad queda excluído el temor servil.

Séptima: si el temor es principio de la sabiduría.

Octava: si el temor inicial es substancialmente lo mismo que el temor filial.

Novena: si el temor es don del Espíritu Santo.

Décima: si crece al crecer la caridad.

Undécima: si permanece en la patria.

Duodécima: qué le corresponde entre las bienaventuranzas y los frutos.

ARTICULO 1

Utrum Deus possit timeri *

Si Dios puede ser temido

Ad primum sic procedítur. Videtur quod Deus timeri non possit.

1. Obiectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est (1-2 q.41 a.2; q.42 a.1).

Dificultades. Parece que Dios no puede ser temido.

1. El objeto del temor es el mal futuro, como arriba se ha tratado. Pero Dios está libre de todo mal,

* 1-2 q.42 a.1; *Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.1 ad 2.

pues es la misma bondad. Luego no puede ser temido.

2. El temor se opone a la esperanza. Y tenemos esperanza en Dios. Por consiguiente, no podemos temerle a la vez.

3. Según dice el Filósofo, "tememos aquello de que nos puede provenir mal". Mas de Dios nada malo puede venirnos, antes bien de nosotros mismos, conforme a la Escritura: "Tu perdición de ti, Israel; de mi proviene tu auxilio". Dios, pues, no debe ser temido.

Por otra parte, se lee: "¿Quién no te temerá, Rey de las gentes?" Y en otro lugar: "Si yo soy el Señor, ¿dónde está el temor que se me debe?"

Respuesta. Así como la esperanza tiene un doble objeto: el bien futuro, cuyo alcance se espera y el auxilio de otro por el que se espera poderse alcanzar el bien, así también el temor puede tener un doble objeto: el mal mismo, de que el hombre huye, y aquel de quien puede provenir el mal. Del primer modo, Dios no puede ser objeto de temor, puesto que es la bondad misma; mas del segundo modo puede serlo, en cuanto que de El y con respecto a El nos puede amenazar algún mal. De El nos puede sobrevenir el mal de pena, que no es mal absoluto, sino un mal relativo y bien absoluto. Mas, como el bien lo sea en orden al fin y el mal lleve privación de ese mismo orden, aquello se ha de tener por mal absoluto que excluya el orden al fin último, cual es el mal de culpa. El mal de pena es ciertamente un mal por privar de un bien particular; pero en absoluto es bien, en cuanto que está dentro del orden al fin último. Con relación a Dios, nos puede sobrevenir el mal de culpa si

Sed Deus est expers omnis mali: cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Praeterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus etiam simul eum timere.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [1], **«illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt». Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis: secundum illud Os. 13,9: «Perditio tua, Israel: ex me auxilium tuum». Ergo Deus timeri non debet.**

Sed contra est quod dicitur Ier. 10,7: «Quis non timebit te, O Rex gentium?» et Mal. 1,6: «Si ego Dominus, ubi timor meus?»

Respondeo dicendum quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris: inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae. Malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum: est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum pot-

[1] C.5 n.13 (Bk 1382b32).

est nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timori.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod malum est timoris obiectum.

Ad secundum dicendum quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor: secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum quod malum culpae non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem poenae est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum: sed quod iuste nobis poena infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. 1,13.16, quod «Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam».

nos separamos de El. De esta suerte, Dios puede y debe ser temido.

Soluciones. 1. La razón citada se toma del mal que es objeto de temor.

2. En Dios se ha de considerar la justicia, por la que castiga a los pecadores, y la misericordia, por la que nos libra. Con la consideración de su justicia se suscita en nosotros el temor, y con la consideración de la misericordia nos invade la esperanza. Por este modo, bajo diversos aspectos, Dios es objeto de esperanza y de temor.

3. El mal de culpa no viene de Dios como su autor, sino de nosotros mismos, por cuanto nos apartamos de El. El mal de pena proviene de Dios, su autor, en cuanto a su aspecto de bien, a saber: por ser pena justa. Pero el que Dios justamente nos inflija una pena sucede primordialmente por mérito de nuestros pecados, según se dice: "Dios no hizo la muerte; pero los impíos la trajeron con sus obras y palabras".

ARTICULO 2

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum [a]

Si es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum.

1. Damascenus enim, in II lib. [2], ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia de quibus supra dictum est (1-2 q.41 a.4), quae in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod haec divisio timoris sit inconveniens.

Dificultades. Parece que no es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano.

1. El Damasceno pone seis especies de temor: pereza, vergüenza y los demás que hemos enumerado arriba. Pero tales formas de temor no se tocan en esta división. Luego parece que sea improcedente esta división del temor.

[a] *Sent.* d.34 q.1 q.2; *In Rom.* 8 lect.3.

[2] *De fide orth.* c.15: ML 94,932.

2. Cualquiera de estos temores o es bueno o es malo. Pero hay un temor, el natural, que ni es bueno moralmente, pues se da en los demonios, como dice Santiago: "Los demonios creen y se estremecen"; ni tampoco es malo, pues lo tuvo Cristo, como se lee: "Comenzó Jesús a tener tedio y temer". Por lo tanto, es insuficiente dicha división del temor.

3. Diversas son las relaciones del hijo con el padre, de la esposa con el esposo y las del criado con su señor. Mas el temor filial, que es el que media entre el hijo y el padre, se distingue del servil, que es el del criado con su señor. Por lo tanto, también el temor casto, que parece ser el que tiene la esposa a su esposo, debe distinguirse de estos otros.

4. Así como el temor servil teme la pena, así también el inicial y el mundano. No debieron, pues, distinguirse entre sí estos temores.

5. Como la concupiscencia recae sobre el bien, así también el temor sobre el mal. Pero una es la concupiscencia de los ojos, con la que se codician los mundanales bienes, y otra la concupiscencia de la carne, con la que se apetecen los propios placeres. En consecuencia, uno debe ser el temor mundano, con que se teme perder los bienes exteriores, y otro el humano, con que se teme detrimento en la propia persona.

Por otra parte está la autoridad del Maestro de las Sentencias.

Respuesta. Hablamos aquí del temor según que por él nos convertimos a Dios o de El nos apartamos. Siendo el objeto del temor el mal, cuando el hombre por el mal que teme se aparta de Dios, recibe este temor el nombre de "humano" o "mundano". Otras veces, por el mal que teme el hombre se convierte a Dios y se le une. Este mal es doble: de pena y de culpa. Si uno se convierte a Dios y se le une por temor

2. **Praeterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed est aliquis timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in daemonibus, secundum illud Iac. 2,19, «Daemones credunt et contremiscunt»; neque etiam est malus, cum sit in Christo, secundum illud Mc. 14,33, «Coepit Iesus pavere et taedere». Ergo timor insufficienter dividitur secundum praedicta.**

3. **Praeterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.**

4. **Praeterea, sicut timor servilis timet poenam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.**

5. **Praeterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi; alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora; et alius est timor humanus, quo quis timet propriae personae detrimentum.**

Sed contra est auctoritas Magistri, 34 dist. III lib. «Sent.»

Respondeo dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit: et iste dicitur timor «humanus» vel «mundanus». Quandoque autem homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. Quod quidem malum est duplex: scilicet malum poenae, et malum culpae. Si igitur aliquis

convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor «servilis». Si autem propter timorem culpae, erit timor «filialis»: nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor «initialis», qui est medius inter utrumque timorem.—Utrum autem malum culpae possit timeri, supra habitum est (1-2 q.42 a.3), cum de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animae. Haec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod bonum morale praecipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo. Et ideo omnes praedicti timores vel important bonum morale vel malum. Sed timor naturalis praesupponitur bono et malo morali. Et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis: sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent: quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. 8,15. «Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater»; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor. 11,2, «Despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo». Timor autem servilis ad aliud pertinet: quia caritatem in sua ratione non includit.

Ad quartum dicendum quod praedicti tres timores respiciunt poenam, sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt poenam per quam homines

de la pena, se tendrá el temor "servil"; mas si por temor de la culpa, será el temor "filial", pues es propio del hijo temer la ofensa del padre; mas, si se teme por ambos, es el temor "inicial", medio entre los dos.—Y más arriba se estudió ya, al tratar de la pasión del temor, si puede temerse el mal de culpa.

Soluciones. 1. El Damasceno divide el temor en cuanto pasión del alma; y esta otra división se hace en orden a Dios, como queda dicho.

2. El bien moral consiste principalmente en la conversión a Dios, y el mal en la aversión; por lo tanto, dichos temores importan siempre o mal moral o bien. En cambio, el temor natural es previo al bien o al mal moral, y así no se cuenta entre ellos.

3. Las relaciones del criado con su señor se basan en la potestad de éste sobre el siervo que le está sujeto; pero las del hijo con el padre o de la esposa con su esposo, en el afecto del hijo, que se somete al padre, o de la mujer, que se une al marido con unión de amor. De aquí que el temor filial y el temor casto son uno mismo, ya que por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, según se lee: "Habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, con el cual llamamos: Abba, Padre"; y, por la misma caridad se llama nuestro esposo: "Os he desposado como virgen casta con un varón, Cristo". El temor servil, empero, es distinto, por no encerrar caridad en su concepto.

4. Los tres temores dichos se refieren a la pena bajo aspectos diferentes: el temor mundano o humano se refiere a la pena que aparta de Dios, la cual a veces la infligen los enemigos de Dios o con ella amenazan; mas el servil y el inicial se refieren a la pena que lleva a Dios,

y es la que Dios inflige o con la que amenaza; aunque principalmente se fija en ella el servil, y secundariamente el inicial.

5. Por la misma razón, el hombre se separa de Dios por el temor de perder los bienes del mundo y por el temor de perder la incolumidad de su cuerpo, pues los bienes exteriores a éste pertenecen. Por eso, ambos temores se consideran como uno solo, aunque sean diferentes los males que se temen, lo mismo que los bienes que se codician. De esta diferencia proviene la diversidad específica de pecados, que, sin embargo, tienen por denominador común apartar de Dios.

attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam. Quam quidem poenam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quae timentur sint diversa, sicut et bona quae concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULO 3

Utrum timor mundanus sit semper malus[1]

Si el temor mundano es siempre malo

Dificultades. Parece que el temor mundano no es siempre malo.

1. Al temor mundano compete reverenciar a los hombres. Mas se vitupera a algunos porque no han respetado a los hombres, como se lee en San Lucas de aquel juez inicuo que "ni temía a Dios ni reverenciaba a los hombres". Luego parece que el temor mundano no es siempre malo.

2. Al temor mundano parecen corresponder las penas que imponen los poderes seculares. Mas por éstas penas somos incitados a obrar bien, según se lee: "¿Quieres no temer el poder? Haz el bien y recibirás su alabanza". En consecuencia, no es siempre malo el temor mundano.

3. Lo que nos es inherente por naturaleza, no parece que sea malo, puesto que lo natural nos viene de Dios. Pero es natural al hombre temer el daño del propio cuerpo y la pérdida de los bienes temporales, con

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

1. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur: ut patet Lc. 18,2 de illo iudice iniquo, «qui nec Deum timebat nec homines reverebatur». Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Praeterea, ad timorem mundanum videntur pertinere poenae quae per potestates saeculares infliguntur. Sed per huiusmodi poenas provocamur ad bene agendum: secundum illud Rom. 13,3: «Vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa». Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Praeterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum: eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini, ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus prae-

[1] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.1 q.ª3 expos.text.; *In Rom.* 8 lect.3.

sens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 10,28: «Nolite timere eos qui corpus occidunt», ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis [3] patet, actus morales et habitus ex objectis et nomen et speciem habent. Proprium autem obiectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret: non enim cupidi laborem quaerunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem, sicut finem autem quaerunt divitias: unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo inhititur tanquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per Augustinum, in libro «Octoginta trium quaest.» [4]. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiae aut virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri inquantum Deo contrariantur. Et sic laudantur qui homines non reverentur: secundum illud Eccli. 48,13, de Elia vel Eliseo: «In die-

que se sustenta la presente vida. Por lo tanto, parece que el temor mundano no es siempre malo.

Por otra parte, dice el Señor: "No queráis temer a los que matan el cuerpo", con lo cual se proscribe el temor mundano. Mas nada que no sea malo está prohibido divinamente. Así, pues, el temor mundano es malo.

Respuesta. Como se ha probado antes, los actos y hábitos morales reciben el nombre y la especie de los objetos. El objeto propio del movimiento apetitivo es el bien final; de ahí que del propio fin todo movimiento apetitivo se especifica y toma su nombre. Si uno llamara a la codicia amor del trabajo, porque los hombres trabajan por codicia, no la denominaría bien, pues los codiciosos no buscan el trabajo como fin, sino como medio, ya que como fin buscan las riquezas. Por eso la codicia se denomina rectamente deseo o amor de riquezas, lo cual es un mal. En el mismo sentido se llama propiamente amor mundano a aquel por el que uno se adhiere al mundo como fin último; y así, el amor mundano es siempre malo. El temor, en efecto, nace del amor, pues teme uno perder lo que ama, según San Agustín. De ahí que el temor mundano procede del amor mundano como de su mala raíz, y por esto siempre es malo.

Soluciones. 1. Se puede reverenciar a los hombres de dos maneras: en cuanto en ellos hay algo divino, bien de gracia o de virtud, o por lo menos la imagen natural de Dios. Por ello son vituperados quienes no reverencian a los hombres. Puede también respetarse a los hombres en cuanto son contrarios a Dios. Y bajo este aspecto son alabados quienes no los reverencian, como se lee

[3] 1-2 q.18 a.2; q.54 a.2.
[4] Q.33: ML 40,22

de Elías o de Eliseo: "En sus días no tembló ante los príncipes".

2. Los poderes seculares, cuando imponen penas para retraer a los hombres del pecado, son ministros de Dios, como se lee: "Es ministro de Dios, vengador airado de quien obra mal". Temer de este modo la potestad seglar no corresponde al temor mundano, sino al temor servil o inicial.

3. Es natural que el hombre trate de evadir el detrimento corporal y el daño en lo temporal; pero que por eso se aparte de la justicia es contra la razón natural. Así dice el Filósofo que hay cosas, como las obras de los pecados, a que nadie debe sentirse forzado por ningún temor, porque es peor cometer tales pecados que sufrir cualesquiera penas.

bus suis non pertimuit principem».

Ad secundum dicendum quod potestates sacculares, quando inferunt poenas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri: secundum illud Rom. 13,4: «Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit». Et secundum hoc timore potestatem sacularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

Ad tertium dicendum quod naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum: sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde etiam Philosophus dicit, in III «Ethic.»[4], quod quaedam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quae nullo timore aliquis debet cogi; quia pejus est huiusmodi peccata committere quam poenas quascumque pati.

ARTICULO 4

Utrum timor servilis sit bonus[a]

Si el temor servil es bueno

Dificultades. Parece que el temor servil no es bueno.

1. Aquello cuyo uso es malo, es también malo. Pero el uso del temor servil es malo, pues, como dice la Glosa, "el que por temor hace algo, aunque sea bueno, no lo hace bien". Luego el temor servil no es bueno.

2. Lo que nace de la raíz de pecado no es bueno. Y el temor servil nace de la raíz de pecado, porque, comentando las palabras de Job: "¿Por qué no morí en el vientre de mi madre?", añade San Gregorio: "Cuando se teme la pena presente y no se ama la faz perdida de Dios,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus.

1. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus: quia sicut Glossa[e] dicit Rom. 8, «qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit». Ergo timor servilis non est bonus.

2. Praeterea, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati: quia super illud Iob 3,11, «Quare non in vulva mortuus sum?» dicit Gregorius[f]: «Cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex timore est,

---

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.ª1; *In Rom.* 8 lect.3.

[b] C.1 n.8 (Bk 1170a26); S.Th., lect.2.

[c] Lombardi: ML 191,1439; cf. Prosperum Aquitan., *Sent.* sent.250: ML 51,463.

[d] *Moral.* l.4 c.27: ML 75,662.

non ex humilitate». Ergo timor servilis est malus.

3. Praeterea, sicuti amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

Sed contra, nullum malum est a Spiritu Sancto. Sed timor servilis est ex Spiritu Sancto: quia super illud Rom. 8,15, «Non accepistis Spiritum servitutis» etc., dicit Glossa [1]: «Unus Spiritus est qui facit duos timores, scilicet servilem et castum». Ergo timor servilis non est malus.

Respondeo dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit «qui causa sui est», ut dicitur in principio «Metaphys.» [2], servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur: quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur.

Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus: sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed praedicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis: sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est poena; cui accidit quod bonum cui contrariatur poena ametur tanquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente caritatem.

el temor brota del orgullo, no de la humildad". Es, pues, malo el temor servil.

3. Así como el amor mercenario se opone al amor de caridad, así parece que se opone al temor casto el amor servil. Pero el amor mercenario es siempre malo. En consecuencia, también el temor servil.

Por otra parte, ningún mal proviene del Espíritu Santo. Y el temor servil procede del Espíritu Santo, pues exponiendo la Glosa las palabras: "No habéis recibido espíritu de servidumbre", etc., dice: "Un mismo Espíritu es quien engendra dos temores, el servil y el casto". Luego el temor servil no es malo.

Respuesta. El temor servil es malo en razón de su servilidad. La servidumbre se opone a la libertad; por lo tanto, siendo libre "el que es causa de sí mismo", como se lee en el Filósofo, siervo es quien no obra como causa de sí mismo, sino como movido exteriormente. Y todo el que hace algo por amor, obra como por sí mismo, porque de propia inclinación se mueve a obrar; de ahí que va contra el servilismo que uno obre por amor. Así, pues, el temor servil, por lo que tiene de servil, contraría a la caridad.

Por lo mismo, si la servilidad fuera de la esencia del temor servil, éste sería absolutamente malo, como el adulterio es malo en absoluto, pues la contrariedad a la caridad es de la esencia misma del adulterio. Dicha servilidad, empero, no es de la especie del temor servil, como tampoco la informidad entra en la especie de la fe informe. La especie moral del hábito o del acto proviene del objeto. El objeto del temor servil es la pena, a la cual es accidental que el bien contrario a la pena se ame como fin último y, en consecuencia, la pena se tema como

[1] LOMBARDI: ML 191,1439; cf. AUGUST., *In Io.* tr.85 super 15,15: ML 35,1849.
[2] L.1 c.2 n.9 (Bk 982b26): S.Th., lect.3.

principal mal, y es lo que sucede en quien no tiene caridad, o que ese bien se ordene a Dios como a fin, y así la pena no se teme como principal mal, como acontece en quien tiene caridad. Y, pues, no se pierde la especie del hábito porque su objeto o fin se ordene a otro fin exterior, por eso el temor servil substancialmente es bueno; pero su servilismo es malo.

Soluciones. 1. Esas palabras de San Agustín se han de entender de aquel que hace algo por temor servil en cuanto servil, de modo que no ame la justicia, sino sólo tema la pena.

2. El temor servil en su substancia no brota del orgullo, sino que es su servilismo el que nace del orgullo, porque el hombre no quiere sujetar su afecto por amor al yugo de la justicia.

3. Se llama amor mercenario a aquel con que se ama a Dios por los bienes temporales, y es de suyo contrario a la caridad y, por consiguiente, siempre malo. El temor servil, en cambio, substancialmente no entraña sino temor de la pena, ya se la tema o no como principal mal.

tem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens poena non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili inquantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum timeat poenam.

Ad secundum dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore. Sed eius servilitas ex tumore nascitur: inquantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiae per amorem.

Ad tertium dicendum quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia. Quod secundum se caritati contrariatur. Et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem poenae, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULO 5

Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali *

Si el temor servil es substancialmente el mismo que el filial

Dificultades. Parece que el temor servil es substancialmente el mismo que el filial.

1. De la misma manera se relaciona el temor filial con el servil como la fe formada con la informe, de las cuales una se da con el pe-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

1. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem sicut fides formata ad informem, quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem

* *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.ª1.

secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo etiam idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Praeterea, habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris servilis et filialis: quia utroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Praeterea, sicut homo sperat frui Deo et etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo et poenas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (q.17 a.2 ad 2; a.3). Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est quod Augustinus, «Super Prim. Canonic. Io.» [10], dicit duos timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

Respondeo dicendum quod proprio obiectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex dictis patet (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2), necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum poenae, quod refugit timor servilis, et malum culpae, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet (1 q.48 a.5). Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum quod fides formata et informis non differunt secundum obiectum, utraque enim fides et credit Deo et credit Deum: sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum praesentiam et absentiam caritatis. Et ideo non diffe-

cado mortal, y la otra no. Y siendo lo mismo substancialmente la fe formada y la informe, también lo son substancialmente el temor servil y el filial.

2. Los hábitos se diferencian por los objetos. Pero idéntico es el objeto del temor servil y el del filial, pues por ambos se teme a Dios. Por lo tanto, son lo mismo substancialmente.

3. Así como el hombre espera gozar de Dios y obtener de El beneficios, así también teme separarse de Dios y sufrir sus penas. Mas con la misma esperanza esperamos gozar de El y alcanzar sus beneficios, como se ha dicho. Por consiguiente, lo mismo son el temor filial, con el que tememos la separación de Dios, y el temor servil, con que tememos ser castigados por El.

Por otra parte, al comentar San Agustín la primera Canónica de San Juan, dice que hay dos temores: uno servil y otro filial o casto.

Respuesta. El objeto propio del temor es el mal. Si, pues, los actos y los hábitos se distinguen por sus objetos, como se desprende de lo expuesto, es menester que por la diversidad de males difieran específicamente los temores. Por su especie difieren el mal de pena, que rehuye el temor servil, y el mal de culpa, que aleja el temor filial, como está visto. Es evidente, en consecuencia, que el temor servil y el filial no son substancialmente idénticos, sino específicamente diferentes.

Soluciones. 1. La fe formada y la informe no difieren por el objeto, pues con ambas se cree a Dios y se cree en Dios. Se distinguen sólo por algo extrínseco, que es la presencia o ausencia de la caridad; por lo cual no se diversifican substancialmente.

[10] Tr.9 super 6,18: ML 35,2049.

Pero el temor servil y el filial se distinguen por sus objetos. No es, pues, la misma razón.

2. El temor servil y el filial no guardan la misma relación con Dios, puesto que el servil se refiere a Dios como a principio inflictivo de penas, y el filial no se refiere a El como principio activo de culpa, sino antes bien como término del cual rehuye separarse por la culpa. Por consiguiente, no obtienen identidad específica del objeto divino. Así también los mismos movimientos naturales se diferencian específicamente por su distinta relación con el mismo término. No son el mismo movimiento específico el que parte de la blancura y el que tiende a ella.

3. La esperanza tiende a Dios como a principio tanto respecto de la divina fruición como de cualquier otro beneficio. No sucede lo mismo con el temor, y así no hay paridad.

runt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum obiecta. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum: nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum poenarum: timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpae, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto quod est Deus non consequuntur *identitatem speciei*. Quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur: non enim est idem motus specie qui est *ab albedine et qui est ad albedinem*.

Ad tertium dicendum quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinae quam respectu cuiuscumque alterius beneficii. Non sic autem est de timore. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULO 6

Utrum timor servilis remaneat cum caritate [a]

Si el temor servil permanece con la caridad

Dificultades. Parece que el temor servil no permanece con la caridad.

1. Dice San Agustín que, "cuando empieza a habitar la caridad, es expulsado el temor que le preparó lugar".

2. "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado", como se lee en la Carta a los Romanos. Ahora bien, "en donde está el Espíritu, allí está la libertad", según dice el mismo Apóstol; si, pues, la libertad excluye el servilismo, parece que el temor servil es expelido al llegar la caridad.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non remancat cum caritate.

1. Dicit enim Augustinus, «Super Prim. Canonic. Io.» (l.c., nt.10), quod «cum coeperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei praeparavit locum».

2. Praeterea, «caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis», ut dicitur Rom. 5,5. Sed «ubi Spiritus Domini, ibi libertas», ut habetur II ad Cor. 3,17. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

[a] Infra a.8 ad 2; a.10; *Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.ª3; *De verit.* q.14 a.7 ad 2; q.28 a.4 ad 3.

3. Praeterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum poena diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui: facit enim contemnere seipsum, ut patet ex auctoritate Augustini, XIV «De civ. Dei» [11], quod «amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei». Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

Sed contra est quod timor servilis est donum Spiritus Sancti, ut supra dictum est (a.4 «Sed contra»). Sed dona Spiritus Sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat. Ergo veniente caritate non tollitur timor servilis.

Respondeo dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur: quia est timor poenae, quae est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor poenae potest stare cum caritate sicut et amor sui: eiusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati: secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur: puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem: sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem.

Sic igitur et timor poenae includitur uno modo in caritate: nam separari a Deo est quaedam

3. El temor servil es causado por el amor de sí mismo, puesto que la pena disminuye el propio bien. Pero el amor de Dios expulsa el amor propio, ya que hace a uno despreciarse a sí mismo, conforme a la autoridad de San Agustín, quien dice: "El amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo funda la ciudad de Dios". Luego parece que, en llegando la caridad, desaparece el temor servil.

Por otra parte, el temor servil es un don del Espíritu Santo, como se ha dicho. Pero los dones del Espíritu Santo no se pierden al venir la caridad, por la cual el Espíritu Santo habita en nosotros. En consecuencia, al llegar la caridad no desaparece el temor servil.

Respuesta. El temor servil es causado por el amor de sí mismo, porque es temor de la pena que causa detrimento del propio bien. Y en la medida en que el temor de la pena puede coexistir con la caridad, en esa misma coexiste el amor de sí mismo, pues por el mismo motivo desea el hombre su bien que teme su privación. El amor propio se relaciona de tres modos con la caridad: unas veces es contrario a la caridad, al constituir el hombre su fin en el amor del bien propio; otras veces la incluye, cuando uno se ama a sí mismo por Dios y en Dios; y otras se distingue de ella sin contrariarla, cuando uno se ama en razón de su bien propio de tal modo que no ponga en él su fin. Así también, con respecto del prójimo, puede haber algún amor especial además del amor de caridad que se funda en Dios, cuando se le ama por motivos de consanguinidad y otras cualidades humanas que sean ordenables a la caridad.

Así, pues, el temor de la pena a veces se incluye en la caridad, ya que separarse de Dios es una pena que grandemente rehuye la caridad;

[11] C.28: ML 41,436.

lo cual pertenece al amor casto.—Otras veces contraría a la caridad, al rehuir uno la pena contraria a su bien natural, como principal mal, adverso al bien que se ama como fin. Tal temor de la pena no es compatible con la caridad.—Y de un tercer modo el temor de la pena se distingue substancialmente del temor casto, al temerse el mal penal no por razón de la separación de Dios, sino por ser nocivo al bien propio. Mas no se constituye en él su fin último ni se le teme como mal principal. Tal temor de la pena puede existir con la caridad. Mas este temor de la pena no puede llamarse servil, a no ser que se tema la pena como principal mal, como se desprende de lo dicho. Por tanto, el temor, en cuanto servil, no permanece con la caridad; pero la substancia del temor servil puede coexistir con la caridad, lo mismo que el amor propio.

Soluciones. 1. San Agustín habla del temor en cuanto es servil.

2. 3. Del mismo modo arguyen las otras dos objeciones.

poena, quam caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum.—Alio autem modo contrariatur caritati: secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis. Et sic timor poenae non est cum caritate.—Alio modo timor poenae distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni: nec tamen in illo bono constituitur eius finis, unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor poenae potest esse cum caritate. Sed iste timor poenae non dicitur esse servilis nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet (a.2 ad 4; a.4). Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate: sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore inquantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliae duae rationes.

ARTICULO 7

Utrum timor sit initium sapientiae *

Si el temor es principio de la sabiduría

Dificultades. Parece que el temor no es principio de la sabiduría.

1. El principio es parte de la cosa. Y el temor no es algo de la sabiduría, porque el temor está en la parte apetitiva, y la sabiduría en la intelectiva. Luego parece que el temor no es principio de la sabiduría.

2. Nadie es principio de sí mismo. Pero "el temor de Dios, ésa es la sabiduría", como se lee en Job. Pare-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiae.

1. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiae: quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

2. Praeterea, nihil est principium sui ipsius. Sed «timor Dei ipse est sapientia», ut dicitur Iob

* Infra q.45 a.6 ad 3.

28,28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiae.

3. Praeterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius: quia fides praecedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 110,10: «Initium sapientiae timor Domini».

Respondeo dicendum quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter: uno modo, quia est initium ipsius sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari.

Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur (q.45 a.1), aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas ut patet per Augustinum, XII «De Trin.» [13]

Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium.—Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam: inquantum aliquis timore poenae

ce, pues, que el temor de Dios no es principio de la sabiduría.

3. No hay nada anterior al principio. Pero hay algo anterior al temor, ya que la fe precede al temor. En consecuencia, el temor no es principio de la sabiduría.

Por otra parte, se dice en el salmo: "El principio de la sabiduría es el temor de Dios".

Respuesta. El principio de la sabiduría puede serlo de dos modos: uno, porque es principio de la sabiduría misma en su esencia; otro, por serlo en cuanto a su efecto. Como el principio del arte en su esencia son los principios de que procede, y en cuanto a su efecto es aquello por donde el arte empieza a obrar, como cuando decimos que el principio del arte de edificar son los cimientos, porque por allí empieza el albañil a trabajar.

Siendo la sabiduría conocimiento de lo divino, como adelante se dirá, de manera diferente la consideramos nosotros y los filósofos. Como nuestra vida se ordena y dirige a la divina fruición por cierta participación de la naturaleza divina, tenida por la gracia, la sabiduría para nosotros no sólo se considera como mero conocimiento de Dios, como lo hacen los filósofos, sino también como directiva de la vida humana, la cual no solamente se dirige por razones humanas, sino por razones divinas, como afirma San Agustín.

Así, pues, el principio de la sabiduría, en su esencia, son los primeros principios de la sabiduría, cuales son los artículos de la fe; bajo este aspecto, la fe se llama principio de la sabiduría.—Pero en cuanto a su efecto, el principio de la sabiduría es por donde la sabiduría empieza a obrar; de este modo, el temor es principio de la sabiduría, aunque de manera diferente el temor servil y el filial. El temor servil le es como principio externo dispositi-

[13] C.13: ML 42,1009.

vo, ya que uno por el temor de la pena se aleja del pecado y se habilita así para el efecto de la sabiduría, según se lee en la Escritura: "El temor del Señor expele el pecado". Pero el temor casto o filial es principio de sabiduría como primer efecto suyo, pues si corresponde a la sabiduría regular la vida humana por razones divinas, se habrá de tomar su principio de aquello que hace al hombre reverenciar a Dios y someterse a El. Y, consecuentemente, de ahí se regulará según Dios en todo.

Soluciones. 1. Ese razonamiento muestra que el temor no es principio de la sabiduría en cuanto a su esencia.

2. El temor de Dios se compara con toda la vida humana, regulada por la sabiduría de Dios, como la raíz al árbol; por eso se dice: "La raíz de la sabiduría es temer a Dios, y sus ramas son longevas". Por consiguiente, así como la raíz virtualmente es todo el árbol, se afirma que el temor de Dios es sabiduría.

3. Queda dicho que la fe es de un modo principio de la sabiduría y de otro modo el temor; de ahí que se lea: "El temor de Dios es principio de su amor, y la fe el principio de la adhesión a El".

discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiae effectum; secundum illud Eccli. 1,27: «Timor Domini expellit peccatum». Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat: sic enim consequentur in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiae quantum ad essentiam sapientiae.

Ad secundum dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem: unde dicitur Eccli. 1,25: «Radix sapientiae est timere Dominum: rami enim illius longaevi». Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (in c), alio modo fides est principium sapientiae et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. 25,16: «Timor Dei initium dilectionis eius: initium autem fidei agglutinandum est ei».

ARTICULO 8

Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali [a]

Si el temor inicial difiere substancialmente del temor filial

Dificultades. Parece que el temor inicial difiere substancialmente del temor filial.

1. El temor filial lo causa el amor. Mas el temor inicial es principio del amor, pues se dice: "El temor del Señor es principio del amor".

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

1. **Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis: secundum illud Eccli. 25,16: «Timor**

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.ª2.

Domini initium est dilectionis». Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Praeterea, timor initialis timet poenam, quae est obiectum servilis timoris: et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Praeterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

Sed contra est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem caritatis: ut patet per Augustinum, «In Prim. Canonic. Io.» (l.c. nt.10). Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

Respondeo dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

Ad primum ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis est timor servilis, qui «introducit caritatem sicut sota introducit

Luego el temor inicial es distinto del filial.

2. El temor inicial teme la pena, que es objeto del temor servil, y así parece que ambos temores son lo mismo. Pero el temor servil es diferente del filial. Por tanto, también el inicial es substancialmente diverso del filial.

3. El medio, por igual razón, difiere de los extremos. Pero el temor inicial es medio entre el servil y el inicial. En consecuencia, se diferencia de los dos.

Por otra parte, lo perfecto y lo imperfecto no se diversifican substancialmente. Mas el temor inicial y el filial difieren por la perfección o la imperfección de la caridad, como se ve por San Agustín. Así, pues, el temor inicial no es distinto substancialmente del filial.

Respuesta. El temor inicial se llama así por ser principio. Y como también el temor servil y el filial son de alguna manera principio de la sabiduría, ambos pueden llamarse en cierto modo inicial. Pero no se entiende así el inicial en cuanto que se distingue del temor servil y del filial, sino que se toma en cuanto que compete al estado de principiantes, en quienes se introduce cierto temor filial por incoación de la caridad, y a los que, sin embargo, no les invade un temor filial perfecto, porque todavía no han llegado a la perfección de la caridad. De ahí que el temor inicial se relaciona con el filial como la caridad imperfecta con la perfecta. Mas la caridad perfecta y la imperfecta no son distintas esencialmente, sino sólo según el estado. En consecuencia, el temor inicial, así entendido, no se diferencia esencialmente del filial.

Soluciones. 1. El temor que es principio de amor es temor servil, el cual "introduce la caridad, como la

aguja el hilo", al decir de San Agustín.—O, si ello se refiere al temor inicial, éste se llamará principio de amor, no en absoluto, sino en cuanto al estado de caridad perfecta.

2. El temor inicial no teme la pena como propio objeto, sino porque lleva anejo algo de temor servil. Este permanece en substancia con la caridad, perdido su servilismo; mas su acto perdura con la caridad imperfecta en quien no sólo se mueve a bien obrar por amor de la justicia, sino también por temor de la pena. Este acto cesa en quien tiene caridad perfecta, la cual "echa fuera el temor que tiene pena", como se lee en San Juan.

3. El temor inicial es medio entre el servil y el filial, no como entre cosas del mismo género, sino como lo imperfecto es medio entre el ser perfecto y el no-ente, como se lee en el Filósofo. Tal ser imperfecto es substancialmente idéntico con el ente perfecto, pero difiere totalmente del no-ente.

linum», ut Augustinus dicit (l.c.). Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectae.

Ad secundum dicendum quod timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adiunctum. Qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota: sed actus eius manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore iustitiae, sed etiam ex timore poenae; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quae «foras mittit timorem habentem poenam», ut dicitur I Io. 4,18.

Ad tertium dicendum quod timor initialis est medium inter timorem filialem et servilem non sicut inter ea quae sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in II «Metaphys.» [12]; quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto, differt autem totaliter a non ente.

ARTICULO 9

Utrum timor sit donum Spiritus Sancti [a]

Si el temor es don del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que el temor no es don del Espíritu Santo.

1. Ningún don del Espíritu Santo se opone a la virtud, que también proviene de El; de lo contrario, el Espíritu Santo sería opuesto a sí mismo. Pero el temor se opone a la esperanza, que es virtud. Luego el temor no es don del Espíritu Santo.

2. Es propio de la virtud teologal tener a Dios por objeto. Mas el temor tiene a Dios por objeto en

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod timor non sit donum Spiritus Sancti.

1. Nullum enim donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quae etiam est a Spiritu Sancto: aliquin Spiritus Sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quae est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti.

2. Praeterea, virtutis theologicae proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet

---

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.1 q.ª3; *In Rom.* 8 lect.3.

[12] *Ia* c.2 a.6 (Bk 994a28); S.Th., 1.2 lect.3.

Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Praeterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quaedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Praeterea, Gregorius dicit, II «Moral.» [14], quod timor datur contra superbiam. Sed superbiae opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Praeterea dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit, II «Moral.» (ibid.). Sed spes est perfectior timore: quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

Sed contra est quod Is. 11,3 timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum quod multiplex est timor, ut supra (a.2) dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro «De gratia et lib. arbit.» [15] non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum: sed ille timor de quo dictum est, «Illum timete qui potest animam et corpus mittere in gehennam» (Mt. 10,28; Lc.12,5).

Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro «De nat. et gratia» [16], potest habere annexam voluntatem peccandi: dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est (1-2 q.68 a.5).

Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra (ibid. a.1.3) quod dona Spiri-

cuanto El es temido. Por lo tanto, el temor no es don, sino virtud teologal.

3. El temor nace del amor. Y el amor es una virtud teologal. En consecuencia, también el temor es virtud teologal, como algo que pertenece a la misma.

4. San Gregorio dice que el temor se da contra la soberbia. Mas a la soberbia se opone la virtud de la humildad. En consecuencia, el temor cae en el ámbito de la virtud.

5. Los dones son más perfectos que las virtudes, pues, como dice San Gregorio, se dan en ayuda de las virtudes. Pero la esperanza es más perfecta que el temor, porque la esperanza se refiere al bien, y el temor al mal. Siendo la esperanza virtud, no debe afirmarse que el temor sea don.

Por otra parte, Isaías enumera el temor entre los siete dones del Espíritu Santo.

Respuesta. El temor es múltiple, como arriba queda dicho. El temor humano, según San Agustín, no es don de Dios—por este temor negó Pedro a Cristo—, sino aquel temor del cual se ha dicho: "Temed a quien puede echar en el infierno el alma y el cuerpo".

De la misma manera, tampoco se ha de contar el temor servil entre los siete dones del Espíritu Santo, aunque provenga de El. Porque dice San Agustín que puede llevar aneja voluntad de pecar, y los dones del Espíritu Santo no existen con esa voluntad, por no darse sin caridad, como se ha dicho.

Síguese, por lo tanto, que el temor de Dios enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo es el filial o el casto. Hemos visto que los dones del Espíritu Santo son ciertas perfecciones habituales de las potencias del alma, por las que éstas se

[14] C.49: ML 75,593.
[15] C.18: ML 44,904.
[16] C.57: ML 44,280.

tornan dóciles a la moción del Espíritu Santo, como se vuelven las potencias apetitivas a la razón por las virtudes morales. Para que algo sea buen móvil para un motor, lo primero que se requiere es estarle sujeto sin resistir, porque la resistencia impide el movimiento. Esto es lo que hace el temor filial o casto, en cuanto que por él reverenciamos a Dios y huimos de no someternos a El. De ahí que el temor filial es el primero, en escala ascendente, entre los dones del Espíritu Santo, y el último en escala descendente, como pone San Agustín.

Soluciones. 1. El temor filial no es contrario a la virtud de la esperanza, ya que por él no tememos que nos falte lo que esperamos alcanzar por el auxilio divino, sino tememos retraernos de ese auxilio. Así, el temor filial y la esperanza se compenetran y se perfeccionan mutuamente.

2. El propio y principal objeto del temor es el mal de que se huye. De este modo, Dios no puede ser objeto de temor, como hemos dicho. Así es objeto de la esperanza y de las otras virtudes teologales. Pues por la virtud de la esperanza no sólo nos fundamos en el auxilio divino para alcanzar cualquier bien, sino principalmente para alcanzar al mismo Dios como principal bien. Lo mismo consta de las demás virtudes teologales.

3. De que sea el amor principio del temor no se sigue que el temor de Dios no sea hábito distinto de la caridad, que es el amor de Dios; el amor es principio de todas las afecciones, y, sin embargo, el alma se perfecciona con hábitos diversos para las diferentes afecciones. Con todo, el amor tiene más condición de virtud que el temor, puesto que tiene

tus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans: quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum revoremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo: sicut Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [17].

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum: sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum quod proprium et principale obiectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra (a.1) dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quae est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit

[17] L.1 c.4: ML 34,1234.

bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet (1-2 q.55 a.3,4). Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. 10,14, «initium superbiae hominis apostatare a Deo», hoc est nolle subdi Deo: quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiae: propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius: dona enim Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.4). Sed virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est (ibid. ad 3).

Unde patet responsio ad quintum.

por objeto el bien, al cual se ordena principalmente la virtud en su esencia propia, según se ha dicho. Por eso se pone la esperanza como virtud. Pero el temor se refiere principalmente al mal que rehuye, y así es menor que la virtud teologal.

4. Se dice en la Escritura: "El principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios", es decir, no querer someterse a Dios, lo cual se opone al temor filial, que reverencia a Dios. De esta suerte, el temor excluye el principio de la soberbia, por lo cual se da contra ella. Mas no se sigue que sea lo mismo que la virtud de la humildad, sino que es su principio. Los dones del Espíritu Santo son los principios de las virtudes intelectuales y morales, como queda dicho, y las virtudes teologales lo son de los dones, según arriba se trató.

5. Con lo dicho se da respuesta a la quinta objeción.

ARTICULO 10

Utrum crescente caritate diminuatur timor [a]

Si disminuye el temor al crecer la caridad

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod crescente caritate diminuatur timor.

1. Dicit enim Augustinus, «Super Prim. Canonic. Io.» [16]: «Quantum caritas crescit, tantum timor decrescit».

2. Praeterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente caritate crescit spes, ut supra habitum est (q.17 a.8). Ergo crescente caritate diminuitur timor.

3. Praeterea amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore caritatis diminuitur timor.

Dificultades. Parece que, al crecer la caridad, disminuye el temor.

1. Dice San Agustín: "Cuanto la caridad crece, tanto el temor disminuye".

2. Al crecer la esperanza disminuye el temor. Pero, creciendo la caridad, crece la esperanza, como hemos visto. Luego, al crecer la caridad, disminuye el temor.

3. El amor entraña la unión, y el temor la separación. Estrechándose la unión, decrece la separación. Al aumentar, pues, el amor de caridad, mengua el temor.

---

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.3.

[16] Tr.9 super 6,18: ML 35,2047.

Por otra parte, dice San Agustín que "el temor de Dios no ya incoa, sino perfecciona la sabiduría, la que ama a Dios intensamente y al prójimo como a sí mismo".

Respuesta. Doble es el temor de Dios, como queda dicho: filial, con que se teme su ofensa y separación, y servil, con que se teme la pena. El temor filial por necesidad ha de crecer al crecer la caridad, como el efecto aumenta al aumentar la causa; porque cuanto uno ama más a otro, tanto más teme ofenderle y separarse de él.

En cambio, el temor servil pierde totalmente su servilismo en llegando la caridad; pero permanece substancialmente el temor de la pena, como queda dicho. Y este temor disminuye al crecer la caridad, sobre todo en cuanto a su acto; porque cuanto uno ama más a Dios, tanto menos teme la pena. En primer lugar, por mirar menos a su propio bien, al cual se opone la pena, y también porque, al unirse con más firmeza, espera más el premio; por consiguiente, menos teme la pena.

Soluciones. 1. San Agustín habla del temor de la pena.

2. El temor de la pena es el que disminuye creciendo la caridad. Mas aumentando ella, aumenta el temor filial, pues cuanto uno espera con más certeza la consecución de algún bien por el auxilio de otro, tanto más se avergüenza de ofenderle o separarse de él.

3. El temor filial no importa separación, sino más bien sujeción; al contrario, rehuye la separación de aquel a quien está sujeto. Con todo, en cierto modo entraña separación, por cuanto no presume equipararse a él, sino sometérsele. Tal separación también se encuentra en la ca-

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [19], **quod «Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, idest quae summe diligit Deum et proximum tanquam seipsum».**

Respondeo dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est (a.2): unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet poenam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa: quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.

Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate advenlente: remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est (a.6). Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore poenae.

Ad secundum dicendum quod timor poenae est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis: quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum quod timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad ipsum: separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non praesumit se ei adaequare, sed ei se subiicit. Quae etiam separatio

[19] O.36: ML. 40,16.

invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ridad, en cuanto ama a Dios más que a sí y sobre todas las cosas; por donde, aumentando el amor de caridad, no mengua la reverencia del temor, sino se aumenta.

ARTICULO 11

Utrum timor remaneat in patria *

Si el temor permanece en la patria

Ad undecimum—sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria.

1. Dicitur enim Prov. 1,33: «Abundantia perfruetur, timore malorum sublato»: quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine aeterna. Sed omnis timor est alicuius mali: quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est (a.2.5; 1-2 q.42 a.1). Ergo nullus timor erit in patria.

2. Praeterea, homines in patria erunt Deo conformes: secundum illud I Io. 3,2: «Cum apparuerit, similes ei erimus». Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Praeterea, spes est perfectior quam timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 18,10: «Timor Domini sanctus permanet in saeculum».

Respondeo dicendum quod timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria: excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est (q.18 a.3; 1-2 q.5 a.4). Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non

Dificultades. Parece que el temor no permanece en la patria.

1. Se lee en los Proverbios: "Se disfrutará de abundancia, sin temor de males"; lo cual se entiende del hombre que ya goza de la sabiduría en la bienaventuranza eterna. Pero todo temor recela algún mal, porque éste es su objeto, como queda dicho. Luego no habrá en la patria temor alguno.

2. Los hombres en la patria estarán asemejados con Dios, según San Juan: "Cuando aparezca, seremos semejantes a El". Pero Dios nada teme. Tampoco, pues, los hombres tendrán en la patria ningún temor.

3. La esperanza es más perfecta que el temor, porque la esperanza es del bien, y el temor, del mal. Mas en el cielo no habrá esperanza. Por lo tanto, tampoco temor.

Por otra parte, se dice en el salmo: "El temor santo de Dios permanece por los siglos".

Respuesta. El temor servil, que es el temor de pena, no existirá en manera alguna en la patria, pues está excluído tal temor por la seguridad de la bienaventuranza, la cual es de su misma esencia, como arriba hemos visto. Mas el temor filial aumenta al aumentar la caridad y se perfecciona con la caridad perfecta. Por lo cual no tendrá en la patria

* 1-2 q.67 a.4 ad 2; *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.4; *De virtut.* q.4 a.4 ad 2; *In Psalm.* ps.18.

el mismo acto exactamente que ahora tiene.

Para evidenciar esto, se debe saber que el objeto propio del temor es el mal posible, al igual que el objeto propio de la esperanza es el bien posible. Y como el movimiento del temor es de fuga, así implica el temor la huida del mal arduo posible, pues los males menores no infunden temor. Así como el bien de toda cosa está en permanecer en su orden, así su mal en abandonarlo. El orden de la criatura racional consiste en estar sometida a Dios y sobre las demás criaturas; por eso, así como el mal de la criatura racional está en someterse a otra inferior por amor, también es su mal no someterse a Dios, atentando contra El por presunción o desprecio. Este mal de la criatura racional es posible, considerada en su naturaleza, por la misma volubilidad de su libre albedrío; lo cual en los bienaventurados es imposible por la perfección de la gloria. La fuga, pues, de este mal de no someterse a Dios, como posible a la naturaleza e imposible a la bienaventuranza, existirá en la patria. En la vida presente se da tal repulsa de este mal como del todo posible.

Por eso San Gregorio, exponiendo el texto de Job: "Las columnas del cielo se estremecen y tiemblan a una amenaza suya", dice que "las mismas virtudes del cielo, que le miran sin cesar, se abaten en esa su contemplación; pero ese temblor no les es penal, pues no es de temor, sino de admiración", porque admiran a Dios, que existe sobre ellos y les es incomprensible. — También San Agustín, en este mismo sentido, pone el temor en la patria, si bien con una cierta duda. Dice así: "Ese temor casto que permanece por los siglos de los siglos, si es que ha de existir en el siglo advenidero, no existirá como el temor que amaga con el mal que puede sobrevenir, sino el que se afirmará en el bien que no puede perderse".

habebit in patria omnino eundem actum quem habet modo.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod proprium obiectum timoris est malum possibile: sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis: parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem: sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem. Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis.

Et ideo Gregorius dicit, XVII «Moral.» [20], exponens illud Iob 26,11, «Columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum eius»: «Ipsae», inquit, «virtutes caelestium, quae hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timoris est sed admirationis»: quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem et eis incomprehensibilem.—Augustinus etiam, in XIV «De civ. Dei» [21], hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. «Timor, inquit, ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis

[20] C.29: ML 76,31.
[21] C.9: ML 41,416.

est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit».

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate praedicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo praecavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, 9 cap. «De div. nom.» [22], «eadem et similia sunt Deo et dissimilia: hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem», idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecto imitabilis; «hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris et incomparabilius deficientia». Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subiiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

Ad tertium dicendum quod spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quae tollitur per eius praesentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo: quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ma en el bien que no puede perder. En donde está el amor del bien inmutable conseguido, sin duda, si así cabe hablar, está seguro el temor del mal que se ha de evitar. Con el nombre de temor casto se significa la voluntad con la que por necesidad no pecaremos, y no la solicitud de la flaqueza de si acaso pecaremos, sino la tranquilidad de la caridad para evitar el pecado. O si allí no puede haber temor de ningún género, tal vez se ha llamado temor que permanece por los siglos de los siglos, porque permanecerá aquello a lo que el mismo temor conduce".

Soluciones. 1. En la autoridad aducida se excluye de los bienaventurados el temor que lleva solicitud y que precave del mal; no el temor seguro, como dice San Agustín.

2. Dice Dionisio que "las cosas idénticas y semejantes son desemejantes para Dios, y esto es por su contingente imitación del no imitable", es decir, en cuanto que en sus posibilidades imitan a Dios, que no es perfectamente imitable, y que "las cosas causadas tienen menos de la causa, por ser deficientes para sus medidas infinitas e incomparables". Por eso, aunque a Dios no le competa el temor, por no tener superior a que someterse, no se sigue que no lo tengan los bienaventurados, cuya bienaventuranza consiste en la perfecta sumisión a Dios.

3. La esperanza entraña cierto defecto, cual es la futurición de la bienaventuranza, que desaparece con su presencia. Mas el temor lleva consigo el defecto natural de la criatura, por el que dista infinitamente de Dios y que permanecerá también en la patria; de ahí que el temor no se desvanecerá totalmente.

[22] § 7: MG 3,916; S.TH., lect.3.

ARTICULO 12

Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris *

Si la pobreza de espíritu es la bienaventuranza correspondiente al don de temor

Dificultades. Parece que la pobreza de espíritu no es la bienaventuranza correspondiente al don de temor.

1. El temor es el principio de la vida espiritual, como se desprende de lo dicho. Mas la pobreza pertenece a la perfección de la vida espiritual, según San Mateo: "Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres". Luego la pobreza de espíritu no corresponde al don de temor.

2. Se dice en el salmo: "Traspasa con tu temor mis carnes"; por donde se hace ver que al temor toca refrenar la carne. Mas a la bienaventuranza del llanto parece principalmente corresponder el dominar la carne. Por consiguiente, el llanto mejor corresponde al don de temor que la bienaventuranza de la pobreza.

3. El don de temor corresponde a la virtud de la esperanza, como está visto. Pero a la esperanza parece responder principalmente la última bienaventuranza: "Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios"; pues como se dice en el texto a los Romanos: "Nos gloriamos con la esperanza de la gloria de los hijos de Dios". En consecuencia, esa bienaventuranza más corresponde al don de temor que la pobreza de espíritu.

4. Se ha dicho antes que los frutos tienen correspondencia con las bienaventuranzas. Mas ninguno de los frutos corresponde al don de temor. Por lo tanto, tampoco entre las bienaventuranzas tiene correspondencia este don.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris.

1. Timor enim est initium spiritualis vitae, ut ex dictis (a.7) patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis: secundum illud Mt. 19,21: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus». Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Praeterea, in Ps. 118, 120, dicitur: «Confige timore tuo carnes meas»: ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. Praeterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est (a.9 ad 1). Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quae est, «Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur» (Mt. 5,9): quia ut dicitur Rom. 5,2, «gloriamur in spe gloriae filiorum Dei». Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Praeterea, supra (1-2 q.70 a.2) dictum est quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

* *Sent.* 3 d.34 q.1 a.1; *In Mt.* 5.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in mont.» [23]: **«Timor Dei congruit humilibus, do quibus dicitur: Beati pauperes spiritu».**

Respondeo dicendum quod timori proprio respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo: hoc enim repugnaret perfectae subiectioni ad Deum. Unde dicitur in Ps. 19,8: «Hi in curribus et hi in equis: nos autem in nomine Dei nostri invocabimus». Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit [24]**; vel etiam abiectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius** [25] **et Hieronymus** [26] **exponunt.**

Ad primum ergo dicendum quod, cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat: sicut etiam timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione: sed haec est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis,

Por otra parte, dice San Agustín: "El temor del Señor conviene a los humildes, de quienes se dice: Bienaventurados los pobres de espíritu".

Respuesta. Con propiedad corresponde al temor la pobreza de espíritu. Pues siendo propio del temor filial reverenciar a Dios y estarle sometido, todo lo que se refiere a esta sujeción pertenece al don de temor. Al someterse uno a Dios, deja de buscar la grandeza en sí mismo o en otro, a no ser en Dios, pues lo contrario se opone a la perfecta sumisión a Dios, como dice el salmo: "Estos en carros, aquéllos en corceles; mas nosotros, en el nombre de nuestro Dios, seremos fuertes". Por eso, cuando se teme perfectamente a Dios, consiguientemente no trata nadie de engreírse en sí mismo por soberbia ni engrandecerse con bienes exteriores, con honores o riquezas. Ambas cosas atañen a la pobreza de espíritu, que puede entenderse como el aniquilamiento del hinchado y soberbio espíritu, según expone San Agustín, o también como el desprecio de lo temporal que se hace en espíritu, esto es, de propia voluntad y por instinto del Espíritu Santo, como exponen San Ambrosio y San Jerónimo.

Soluciones. 1. Siendo la bienaventuranza acto de la virtud perfecta, todas las bienaventuranzas pertenecen a la perfección de la vida espiritual. En esa perfección parece ser el principio la tendencia a la participación perfecta de los bienes espirituales, despreciando los terrenos; por eso el temor es el primero entre los dones. Mas no consiste la perfección en el abandono de lo temporal, sino que este abandono es camino a la perfección. También el temor fi-

[23] L.1 c.4: ML 34,1234.
[24] Ibid., l.1 c.4: ML 34,1232.
[25] *In Lc.* l.5 super 6,20: ML 15,1735.
[26] *In Mt.* l.2 super 5,3: ML 26,34.

lial, al que corresponde la bienaventuranza de la pobreza, se da con la perfección de la sabiduría, como arriba está dicho.

2. Más directamente se opone a la sujeción de Dios, que causa el temor filial, el indebido engreimiento del hombre en sí mismo o en las cosas que un placer extraño, el cual se opone al temor, de modo consecuente, porque quien reverencia y se somete a Dios no se deleita en nada fuera de Dios. Pero el deleite no tiene condición de arduo, objeto del temor, como el engrandecimiento. En consecuencia, la bienaventuranza de la pobreza corresponde directamente al temor y, consiguientemente, la del llanto.

3. La esperanza implica movimiento de tendencia al término que expresa; pero el temor supone movimiento de receso del término. Así, la última bienaventuranza, que es término de la perfección espiritual, responde congruamente a la esperanza a modo de objeto último; mas la primera bienaventuranza, que se da por el abandono de las cosas exteriores que estorban la divina sujeción, corresponde convenientemente al temor.

4. En los frutos, los que se refieren al uso moderado y privación de las cosas temporales, parecen corresponder al don de temor; son éstos la modestia, continencia y castidad.

otiam est cum perfectione sapientiae, ut supra dictum est (a.1).

Ad secundum dicendum quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quae tamen opponitur timori ex consequenti: quia qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori: beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur: sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino. Et ideo ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congruo respondet spei per modum obiecti ultimi: sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum quod in fructibus illa quae pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire: sicut modestia, continentia et castitas.

LA DESESPERACION

También a la esperanza cristiana se oponen dos vicios y pecados, según el esquema dialéctico de la contrariedad del vicio a la virtud: es decir, *por defecto y por exceso*. Tales son la *desesperación*, por defecto, y la *presunción* teológica, por exceso. Dos vicios o morbosas anomalías morales que minan o destruyen el esperar cristiano.

Santo Tomás traza aquí el estudio breve de ellos como final del tratado de la esperanza. Y primero de la *desesperación*, el pecado que más directamente se opone a esta virtud, negándola y destruyéndola totalmente. En la breve cuestión se analiza, ante todo, el concepto de este pecado y su malicia (a.1); luego, sus relaciones con el pecado similar de infidelidad (a.2), la gravedad extrema del mismo (a.3), y, por fin, las causas que lo producen (a.4).

I. Concepto de la desesperación teológica

Para esclarecer su concepto y esencia, hemos de encuadrar ésta desesperación teológica en el conjunto de las acepciones y modos como puede darse el movimiento psicológico de la desesperación en el alma humana.

Dada la *unidad funcional*, o análoga, de las pasiones sensibles y afectos espirituales de la voluntad, una misma será *la definición* análoga de la desesperación, válida en diversa escala para la desesperación teologal y a otras formas más humanas de la misma. Desesperar es el movimiento del apetito o afecto psicológico contrario al de la esperanza. Ambos se refieren al mismo objeto o término, pero en sentido inverso: *per accessum et recessum*. Si la esperanza es la activa y confiada *aspiración* al bien arduo y posible, la desesperación es la repulsa de este bien, *el rehuir del mismo*, porque se tiene su consecución como imposible. El bien arduo y lejano no está ya al alcance del apetito que lo desea; éste entonces *desespera* de conseguirlo, se retrae del mismo, pues ya bajo algún aspecto se hace un mal aquel objeto deseado que aparece inaccesible. Porque el bien en tanto mueve y atrae en cuanto proporcionado al sujeto que desea o posible para él.

De ahí la definición que daba el Angélico de este movimiento del alma: «La desesperación implica no sólo privación de la esperanza, sino cierto «retroceso» o repulsa del objeto deseado por estimarse imposible de conseguir» (1-2 q.40 a.4 ad 3). El apetito sigue aún deseando aquel objeto como bueno y antes quizá esperado. Pero al verlo como imposible y fuera de su alcance, encuentra un aspecto de mal en el objeto deseado que determina el movimiento contrario de repulsa, pues que el apetito rehuye y desiste de pretender y esperar una cosa que, aunque buena en sí, se presenta como imposible, y, como tal, mala. La diferencia, pues, de *imposible* en el bien futuro y arduo es la única

que suscita la actitud emotiva de «desesperación», o repulsa contraria a la esperanza.

Por lo mismo, *múltiples serán las formas de desesperación*, las cuales seguirán el mismo esquema antitético de las formas de la esperanza. Mencionemos estas principales acepciones como marco a la forma propia de desesperación teologal.

1) Ante todo, existe la *desesperación-pasión*, que se mueve, por lo tanto, en el plano de los instintos. Constituye una de las *once pasiones*, o afecciones originales del alma humana, en razón de su apetito de los bienes sensibles. Por lo mismo, también, como la esperanza, se encuentra en los animales, según la fina observación del Aquinate que ya antes indicábamos para aquélla: «Si el perro ve la liebre o el halcón ve el ave, y la presa se halla demasiado distante, no se mueven hacia ella, pues no esperan poder conseguirla; pero, si la presa está cerca, se mueven como bajo la esperanza de conseguirla... Por lo que en los animales se encuentra la desesperación como la esperanza» (1-2 q.40 a.3).

De una manera sobreelevada, es decir, no moviéndose por espontánea e instintiva estimación, sino por participación del obrar racional y voluntario, se encuentra en el hombre esta desesperación respecto de los bienes sensibles imposibles de conseguir. Tiene su sede propia en el apetito irascible, y no es por necesidad malo y vicioso este movimiento desesperanzador, pues las pasiones sensibles son, *en su ser psíquico*, buenas y se hacen malas cuando tienden a objetos contrarios al orden moral.

Por eso, más que con el vocablo peyorativo de *desesperación*, la llamamos *desesperanza*. Y es muchas veces *legítima* y lícita esta desesperanza o desfallecimiento de ánimo ante muchos bienes arduos e imposibles de obtener, puesto que el hombre deberá renunciar a muchos bienes y metas altas a las que su apetito puede tender, porque no se encuentran a su alcance ni al nivel de sus fuerzas. Como las tristezas, también las desesperanzas entran en el juego normal y actuación lícita de las pasiones cuando se mueven dentro de objetos lícitos.

2) *La desesperación moral viciosa*, contraria a la esperanza moral. La constituirán las afecciones desordenadas del desesperar pasional, que no han sido moralizadas o puestas al servicio de una virtud, sino se mueven contra el orden de la razón y se organizan en tendencias viciosas o soporte de algún vicio. Como la esperanza moral virtuosa, o de objetos y empresas legítimas, forma la base de las virtudes de magnanimidad y magnificencia y ayuda de la misma fortaleza cardinal, así también la desesperación viciosa forma el vicio de *pusilanimidad*, contrario a esta magnanimidad virtuosa (2-2 q.133). El hombre entonces *desespera* de conseguir, por sus propios medios y trabajo, los bienes—empresas y honores—legítimos de esas virtudes, cayendo en vicioso abatimiento de ánimo y rehuyendo de obras grandes y difíciles, que forma el vicio de pusilanimidad.

3) *Desesperación natural humana y desesperación transcendente*. Estaría formada por los movimientos desesperanzados de la voluntad en torno a cualesquiera bienes humanos, similares a los del apetito irascible. Como dijimos, hay muchas obras buenas y empresas difíciles a las que el hombre debe renunciar, porque no están al alcance de sus fuerzas. El enfermo desahuciado desesperará de su salud y aun

de conservar su vida; y lo mismo, el pobre desespera de allegar riquezas para realizar grandes obras, el ignorante desespera de alcanzar la ciencia, o el no preparado para cualquier profesión o especialidad desespera de obtener los honores y frutos de la misma.

Tales formas de desesperación no son viciosas, sino naturales y legítimas. Mucho más lo serán las actitudes de desesperado abandono de conseguir otras metas de poder, dominación, éxitos en el mundo, etc., que fueran malas e ilícitas, las cuales ni aun deben desearse. El hombre se ve obligado a renunciar a conseguir muchos proyectos e ilusiones en la vida porque antes ha visto que son inasequibles a sus medios y ha desesperado a menudo de obtenerlas [1].

Así, en la vida humana abundan tanto las esperanzas ante mil proyectos futuros como la desesperación ante otros muchos y abandono de los mismos. El hombre vive su existencia futura y la anticipa en sus esperanzas; pero también con el abandono y desesperación de mil imposibles que deseaba, así como en el temor de tantos males que le acechan.

¿Es entonces la desesperación *constitutiva de la existencia humana?* Paralelamente a lo que antes se ha dicho sobre las filosofías de la esperanza, también ha habido otros pensadores que han predicado la desesperación como «el talante» y modo propios del vivir humano.

Justamente esas especulaciones sobre una esperanza metafísica han brotado como respuesta y reacción a la corriente de escritores y poetas que desde el romanticismo han cantado o exaltado el pesimismo, el desengaño y desesperación, oponiéndolos al optimismo de la esperanza cristiana y aun secular. «La desesperación ocupó en algunas almas el puesto de la esperanza; una desesperación que a veces será de índole religiosa, como en el caso de Kierkegaard y de Unamuno, pero que en otras ocasiones... procede directamente de la experiencia secular. Así llegó a existir, bajo la forma de especulación filosófica, la desesperación que minaba las almas de Schopenhauer y E. von Hartmann, y así nació, más directa, penetrante y poética, la que en su intimidad sintieron y expresaron Leopardi, Espronceda, Musset, Vigny, Baudelaire, Verlaine y Rimbaud» [2].

En esa corriente de escritores nacidos del romanticismo destaca, sobre todo, Leopardi, que hizo tema central de su exaltado lirismo pesimista *la desesperación auténtica e irreligiosa*, negadora de la fe y opuesta a la esperanza cristiana. Una desesperación que a veces es furiosa, bárbara y arrastrada de violento odio y orgullo, y otras veces es desesperación resignada y tranquila; la cual nunca es perfecta ni extingue la esperanza humana, porque «el hombre no desesperaría si no esperase». Y más tarde, un Baudelaire, cuyo lirismo también se ha volcado sobre todas «las flores del mal» e inmundicias morales del hombre moderno, y también sobre «la más refinada de éstas, que es la desesperación» [3].

---

[1] A. M. Carré, *Espérance et désespoir* (Paris 1953) p.106ss.; J. Pieper, *Sobre la esperanza* p.53ss.

[2] Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* p.221. Es evidente que las raíces o precedentes de estas tendencias modernas hacia una filosofía de la desesperación se encuentran, como las de todos los errores modernos, en el protestantismo, en la *desperatio* luterana. Lutero es el primer pensador y psicólogo analista de la desesperación, y su *desperatio* es, a la vez, teológica y psicológica. De esta *desperatio* luterana y protestante presenta un cuadro descriptivo y de honda interpretación el mismo Laín Entralgo, p.154-175.

[3] El mismo Laín Entralgo (o.c., p.223.258) ha trazado honda y hermosa sín-

En el campo de las concepciones filosóficas han sido los existencialistas Kierkegaard y Heidegger quienes han llevado el sentimiento de la desesperación al plano existencial, proclamándola dimensión originaria del existir auténtico. Ellos han hablado, sin embargo, de la *angustia* existencial, que para Santo Tomás es una forma de *tristeza*, la que implica inquietud y ansiedad (1-2 q.35 a.8). Mas como esta angustia descubre la existencia humana en su radical dimensión de finitud y ser-para-la-muerte, por fuerza lleva consigo *la desesperación teológica*, puesto que cierra esta nuestra existencia a toda *esperanza transcendente* [4].

Por eso, las últimas consecuencias de esta *filosofía de la crisis* —que es, sobre todo, crisis de la esperanza—las ha extraído J. P. SARTRE, quien ha sostenido de un modo cínico e implacable la negación e ilicitud de toda esperanza en nombre de la radical nihilidad y absurdo del ser del hombre, mero «segregador de nada» y no ser. Sartre, que recogió en herencia el «Dios ha muerto» de Nietzsche, ha proclamado «la desesperanza» como forma propia de la vida del hombre, porque se ha empeñado en negar, pura y simplemente, la existencia de Dios con «el hombre enloquecido» de Nietzsche, que entraba en las iglesias para cantar el *Requiem aeternam Deo*, cerrando así toda abertura del ser hombre a la transcendencia, y con ello a un futuro mejor que no sea la muerte. El hombre, enseña Sartre, si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, debe no esperar. La esperanza es la falsa ilusión de todos cuantos quieren engañarse respecto de sí mismos, admitiendo la existencia de un mundo de valores objetivos ajeno a la mera posibilidad y superior a ella [5].

Tal es también la herencia del romanticismo, que quiso asimismo erigir al hombre en Dios, que lo concebía también como un «proyecto de deificación», sumiéndolo después en el abismo de la desesperación. La filosofía de la desesperación hunde sus raíces fatalmente en el ateísmo o a él lleva.

Y de esas turbias fuentes ha heredado la literatura y la novela contemporáneas su gusto y preferencias por el tema de la desesperación. Bien es verdad que a ello han impulsado también las crisis que ha padecido la humanidad con las últimas guerras. Todo ha contribuído a sembrar el confusionismo hasta en los mismos escritores católicos, creando esos personajes atormentados, fluctuantes entre una vida de fe sincera, con obras heroicas y hasta arranques místicos, y el extremo opuesto de la desesperación. Con ello quieren reflejar el alma atormentada de la humanidad actual, empeñada en una *imposible coexistencia* entre Cristo y Belial, la luz y las tinieblas. Recuérdense algunos héroes de las novelas de Graham Green, con mucha menos habilidad imitados por otros novelistas también católicos...

Si tales personajes fueran imagen auténtica de las preocupaciones actuales, podríamos calificar *la desesperación* como *el gran pecado* del mundo actual, al menos como la gran tentación que tortura y corroe los espíritus, junto con la de infidelidad y negación de Dios. Porque, si bien se trata directamente de la desesperanza contraria a la espe-

tesis de la «desesperación esperanzada» en estos dos poetas, así como en los filósofos que a continuación indicamos.

[4] LAÍN ENTRALGO, o.c., p.269ss. SOREN KIERKEGAARD habla también del temor y no sólo de la angustia, como puede verse en su obra, recientemente traducida, *Temor y temblor* (vers. esp., Buenos Aires 1958).

[5] LAÍN ENTRALGO, o.c., p.296-318, que traza también magnífico cuadro del pensamiento de Sartre desde su filosofía de la desesperanza.

ranza natural y humana, implica, a la vez, *la desesperación teológica*, ya que dichas especulaciones y actitudes del espíritu cierran el alma a todo horizonte de superiores esperanzas.

Con razón las nuevas tendencias de la filosofía de la esperanza, que antes hemos descrito, niegan toda *base antropológica* a estas teorías de una desesperación universal como constitutiva del humano existir. En reacción contra ellas, han colocado la esperanza como radical dimensión de la estructura metafísica del hombre. Ni uno ni otro extremo son verdaderos, como se ha explicado. Sólo es cierto, en cambio, que la esperanza es uno de *los sentimientos* originarios del alma del hombre que no pueden desaparecer de su vivir psicológico. «La angustia aguda de la desesperación y la angustia mitigada y crónica de la desesperanza no anulan totalmente la esperanza en el alma; tan sóla la reducen a un mínimo» [6]. Es la vida del hombre una mezcla de esperanzas sensibles, humanas o teológicas, a las que acecha constantemente la tentación de la desesperación. El hombre vive siempre de esperanza; la esperanza anida en lo más hondo de su vivir y obrar, y sólo en la puerta del infierno se hace verdadera la inscripción dantesca: *Lasciate ogni speranza*. Un ejemplo señero y angustioso de esta verdad es el caso de Unamuno, el hombre «de la desesperación esperanza», el doctrinario de una desesperación herética y teológica, que vivió atormentado por una «desesperada voluntad» de esperanza y hambre de inmortalidad.

4) La desesperación teológica.—Con este *preámbulo* sólo hemos querido situar el vicio, aquí tratado, de la desesperación teologal en el marco de la psicología humana. Como la esperanza teológica *se implanta* en las disposiciones psíquicas de un ánimo natural y noblemente esperanzado, el pecado teológico de la desesperación se nutre y es connatural consecuencia de estas disposiciones humanas de pusilanimidad, abatimiento y desesperanza naturales que hubiera en el alma.

Los teólogos distinguen *varias acepciones* dentro de la misma desesperación teologal. *Desesperación negativa* es la carencia inculpable de la esperanza por falta, también inculpable, de la fe. Designa un estado habitual, que es el mismo de los infieles negativos. *Desesperación privativa* es «la omisión de los actos de esperanza preceptuados», pecado que no destruye la virtud misma. A veces es designada como tal la omisión más o menos culpable de esos actos cuando el alma se halla bajo el efecto de fuertes tentaciones de desesperar, que la sumen en gran desaliento y temores de la propia salvación. Las almas espirituales sufren en las noches místicas este género de horrorosas tentaciones en que se ven como abandonadas de Dios.

Aún se enumera otra forma *impropia de desesperación*, la de quien siente fastidio y rechaza los bienes eternos. Es un acto contrario al deseo de estos bienes en que se funda la esperanza. Tal desprecio de los bienes celestiales proviene del apego excesivo y adhesión a los terrenos, o placeres carnales. Impedirá, si lleva hasta rechazar el fin sobrenatural, el acto de esperanza, pero es de suyo pecado de *acedia* espiritual, opuesto a la caridad divina.

La desesperación propia es la *positiva*, el acto opuesto a la esperanza. Puede definirse, siguiendo de cerca las palabras del Angélico:

---

[6] Laín Entralgo, o.c., p.534. El amplio capítulo sobre Unamuno véase p.156ss.

Voluntaria repulsa de la bienaventuranza eterna, juzgada como imposible de conseguir. O en términos más adecuados: «El acto voluntario de rechazar el auxilio y bienaventuranza divinas por la desconfianza de conseguir esta beatitud o los medios para ella necesarios».

Sin duda, esta desesperación teologal se funda en el acto intelectual de que habla el Angélico, que es el juicio práctico sobre la imposibilidad de obtener la salvación. Es el que presenta al desesperado su objeto propio, el bien como imposible. Pero el pecado formal de la desesperación está en la voluntad. El juicio del desesperado es sólo *directivo* y previo al acto de la voluntad que desespera.

Este acto voluntario es un *motus recessus*, opuesto al acceso o tendencia de la esperanza al fin sobrenatural. Y como la tendencia del esperar tiene doble término: «Dios auxiliador» y Dios como bienaventuranza que se espera conseguir, así el movimiento opuesto del desesperado es doble: rehusa el auxilio de Dios y la beatitud alcanzable por el auxilio divino.

Psicológicamente, este «desvío» del Dios auxiliante se traduce en la *desconfianza* de obtener por su auxilio la vida eterna y tiene ese específico matiz de «difianza», con que el desesperado rehusa el auxilio de Dios y su salvación [7].

Tal es el pecado propio de desesperación teologal, bien sea como acto o como pecado habitual del desesperado. Esta desesperación puede ser *imperfecta*, tentación no del todo consentida, o bien pecado perfecto. Sus especies son: *desesperación simple*—o sin herejía—y *desesperación cualificada y herética*, con un juicio también teórico, y, por lo mismo, herético, de tal imposibilidad.

II. Malicia de la desesperación (a.1.3)

Las aserciones del Angélico que glosamos se refieren a la desesperación teologal perfecta, positiva y contraria, que hemos definido. De las otras formas se ha de juzgar según los principios ya expuestos para la fe. La desesperación negativa no es pecado, como la infidelidad de ese género. La privativa constituye el pecado de *omisión*, que es grave, mas no destruye la esperanza. Tampoco se destruye por la desesperación imperfecta, que puede ser pecado grave o leve según el consentimiento y la culpable omisión del acto de esperar.

1.º La desesperación teológica positiva es pecado mortal en todo su género.

Es evidente su malicia moral, pues se funda en una *apreciación falsa* del bien divino, juzgado como malo y rehusable, por lo que el acto voluntario que de él se sigue es *vicioso*, contrario a la virtud de la esperanza.

Y, por lo mismo, es pecado *mortal en todo su género*, por ser opuesto a una virtud teologal, en lo cual se implica una contrariedad directa al bien divino. Pero en esta materia de pecados contra Dios no hay parvedad de materia, ya que es género gravísimo en que se destruye el principio del orden moral y de la vida espiritual, que es el orden al fin último.

---

[7] S. Ramírez, *De spei christianae fideique mutua dependentia* (Friburgi Helv. 1940) p.108.

2.º La desesperación positiva es del género de pecados gravísimos, menor en sí que los pecados de infidelidad y odio a Dios, aunque más pernicioso y peligroso que éstos en cuanto al sujeto.

Estos pecados de malicia máxima, o «gravísimos», son, en efecto, los pecados opuestos por contrariedad a las virtudes teologales. De suyo son *más graves* que los pecados contra las virtudes morales —aun los de especial gravedad, como homicidios, etc.—, porque en estos pecados contra Dios, la malicia moral, o aversión de Dios, es el objeto *directo* y principal de la intención (a.1 ad 1).

La *malicia máxima* de la desesperación se hace patente por el desprecio e injuria que en él se infieren a Dios al rechazar el auxilio y misericordia divinas y su misma bienaventuranza. Por ello es enumerado como uno de los pecados contra el Espíritu Santo (q.14 a.4), los cuales todos son gravísimos.

Santo Tomás considera este pecado como *menos grave* en sí que la infidelidad y el odio a Dios. Estos se oponen más directamente a Dios en sí mismo, mientras que la desesperación destruye «el bien divino en cuanto participado en nosotros» (a.3). Esta doctrina parece contraria a la que indicaba antes el Aquinate (q.4 a.7; q.17 a.7) y hemos expuesto, en que la fe aparecía como inferior en perfección a las otras dos virtudes teologales. Ello quizá podría armonizarse insistiendo en la mayor perfección de la especie psicológica de la fe sobre la esperanza, y en su cualidad de fundamento de toda la vida sobrenatural.

En todo caso, la desesperación *es pecado más pernicioso* y de peores consecuencias para el sujeto. No en vano es considerado como uno de los pecados contra el Espíritu Santo, que son de suyo incurables e irremediables. Ello es porque el desesperado rechaza el auxilio y misericordia divinos, que son el principio de toda conversión a Dios, cayendo en situación espiritual de impenitencia muy peligrosa. Además, la desesperación destruye la esperanza, que es el freno contra todos los pecados. Sin esperanza en la salvación, los hombres—dice el Angélico—se precipitan, desenfrenados, en toda suerte de vicios. Y cita en su apoyo la significativa sentencia de San Isidoro: «Cometer el delito es la muerte del alma, pero desesperar es descender al infierno».

III. Efectos de la desesperación (a.2)

El Aquinate considera directamente la segunda aserción que aquí glosamos; la primera ya implicada y latente como principio general que se presupone.

1.º El efecto propio de la desesperación teologal positiva es destruir la esperanza cristiana.

Es doctrina *común y cierta*, que se funda en el argumento general de que toda virtud infusa se pierde por el primer acto grave del vicio opuesto. La caridad y las virtudes morales se pierden por cualquier pecado mortal, que es contrario a la caridad. La fe, por el primer acto de infidelidad, y de igual suerte, la esperanza, por toda desesperación perfecta.

En cuanto al modo, la desesperación destruye la esperanza infusa.

ante todo, en razón de *causa demeritoria inmediata*, pues el desesperado que rechaza el auxilio divino, merece que Dios le substraiga ese mismo auxilio por el que confía en El. Y, con los teólogos tomistas, hemos de añadir que también como *causa eficiente dispositiva*, ya que la desesperación produce en la voluntad una *disposición contraria* a la acción divina que infunde y conserva la esperanza. Esta requiere, como disposición necesaria, la sumisión a Dios y conversión a su auxilio, y el desesperado crea una disposición de rebeldía y repulsa del bien divino. Y la voluntad queda así en radical *ineptitud* para la información de la esperanza y de la gracia [8]. Para convertirse a Dios deberá destruir esa indisposición contraria y crear por la gracia actual una disposición propicia a la acción justificadora de Dios.

2.° La fe no es destruída por la simple desesperación.

Así, pues, la simple desesperación no heretical puede, como los demás pecados, permanecer en el sujeto con la fe. Como raíz y fundamento, la fe es el primer don sobrenatural que adviene y el último que se pierde por efecto sólo de la infidelidad.

El Aquinate aduce también el motivo propio de esto, que han desarrollado todos los comentaristas: que el juicio particular, por el que el desesperado juzga la salvación para él prácticamente imposible, no destruye el juicio universal especulativo de la fe. El desesperado sigue creyendo en universal que la salud eterna es posible a los hombres mediante el auxilio divino. Pero *en particular* estima que para él no va a ser posible, bien porque se cree por su mala vida reprobado, porque no va a tener fuerzas para poner los medios de salvarse o por otras causas. Así también, en todo pecado, el juicio práctico de conveniencia de la acción mala al sujeto es contrario al juicio de conciencia, que la juzga mala e inconveniente.

Sólo, pues, en la *desesperación heretical*, que incluye un juicio universal contrario a la fe, el desesperado se hace al mismo tiempo descreído e infiel (a.2 ad 2).

Los teólogos discutían si aquel a quien Dios revelara su condenación podía poner el acto de esperanza cristiana. Hipótesis a todas luces absurda y puramente teórica, pero cuya verificación dejaría al sujeto incapacitado para la esperanza *(De verit.* q.23 a.8 ad 2). Sólo a ese infeliz reprobado cabría desear ineficazmente la bienaventuranza.

IV. Causas de la desesperación (a.4)

Apoyándose en San Gregorio, el Aquinate señala los dos vicios que son causas más propias de la desesperación.

La desesperación deriva remotamente de la lujuria; próxima y más especialmente, de la acedia.

Estos pecados, en efecto, eliminan las dos condiciones básicas del objeto de la esperanza cristiana, y por ello conducen y disponen a la desesperación.

El objeto de la esperanza es el bien divino arduo y posible. Pero ya la lujuria destruye su condición difícil. Para el que está enfangado

[8] S. Ramírez, *De spei christianae fideique mutua dependentia*, cit. p.50.

en los vicios, los bienes eternos no son grandes ni difíciles. El lujurioso menosprecia las realidades espirituales; su pasión sólo le hace estimar como gustosos los placeres carnales, que producen gran hastío y menosprecio de los goces espirituales. El ánimo entregado al vicio rehuye aplicar la mente a la consideración de los bienes espirituales, ni conserva fuerzas para elevarse a las realidades espirituales.

La *acedia*, por su parte, elimina del bien divino la condición de «posible», que funda la esperanza. La «acedia» significa tedio de lo espiritual, o «tristeza que agrava el ánimo» y provoca depresión psíquica, ante la cual todas las empresas difíciles aparecen con negros colores y como imposibles.

Los tristes y pesimistas son más propensos a la desesperación. No así los esperanzados, que por su condición son alegres—la esperanza es causa de grandes goces—, y a los optimistas y animosos les resultan fáciles todas las cosas, advierte Santo Tomás con fina observación de psicólogo (a.4 c et ad 2.3). Nada impide, sin embargo, que en la raíz de la desesperación haya también *secreto orgullo*.

Los *remedios* contra la desesperación serán múltiples. Ante todo vendrá aconsejada la práctica de las virtudes cuya falta dispone a la desesperación. El cristiano deberá fomentar una fe viva, raíz de toda la vida espiritual, y que propone los grandes motivos de la misericordia y bondad divinas, tan aptos para inducir a la esperanza.

Por otra parte, *el ejercicio de la caridad* corrige la acedia, pues que trae el gozo espiritual, contrario a ella. La caridad es poderosa para trocar todos los males y tristezas de la vida en llevaderos y hasta gozosos al tomarlos como señales de una especial bondad divina.

CUESTION 20

(In quatuor articulos divisa)

De desperatione

De la desesperación

A continuación se han de considerar los vicios opuestos. En primer lugar, la desesperación, y en segundo, la presunción.

Sobre el primero se proponen cuatro artículos:

Primero: si la desesperación es pecado.

Segundo: si puede darse sin infidelidad.

Tercero: si es el pecado más grande.

Cuarto: si se origina de la acedía.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis (cf. q.17 introd.). Et primo, de desperatione; secundo, de praesumptione (q.21).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum desperatio sit peccatum.

Secundo: utrum possit esse sine infidelitate.

Tertio: utrum sit maximum peccatorum.

Quarto: utrum oriatur ex accidia.

ARTICULO 1

Utrum desperatio sit peccatum

Si la desesperación es pecado

Dificultades. Parece que la desesperación no es pecado.

1. Todo pecado implica conversión al bien fugaz con aversión del bien inmutable, como aparece en San Agustín. Mas la desesperación no lleva consigo conversión al bien conmutable. Luego no es pecado.

2. Lo que nace de buena raíz no parece que es pecado, ya que "no puede un buen árbol dar frutos malos", como se lee en San Mateo. Y la desesperación parece proceder de raíz buena, que es del temor de Dios, o del horror de la enormidad de los pecados propios. La desesperación, pues, no es pecado.

3. Si la desesperación fuera pecado, también sería pecado en los con-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono; ut patet per Augustinum, in I lib. «De lib. arbit.» [1]. **Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.**

2. Praeterea, illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum: quia «non potest arbor bona fructus malos facere», ut dicitur Mt. 7,18. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice: scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Praeterea, si desperatio esset peccatum, in damnatis esset

[1] C.16: ML 32,1240; l.2 c.19: ML 32,1269.

peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

Sed contra, illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi: dicit enim Apostolus de quibusdam, ad Eph. 4,19: «Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae». Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in VI «Ethic.»[2], id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga; et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus: omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ez. 18,23: «Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat». Falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quae opponun-

denados, que desesperan. Mas esto no se les imputa a culpa, sino más bien a condenación. Por consiguiente, tampoco es culpa en los viadores, y, por lo tanto, no es pecado.

Por otra parte, lo que induce a los hombres al pecado no sólo parece ser pecado, sino principio de pecados. Tal es la desesperación, pues dice el Apóstol de algunos: "Desesperando, se entregaron a la impudicia para obrar toda inmundicia y avaricia". Por lo tanto, la desesperación no es sólo pecado, sino también principio de otros.

Respuesta. Conforme al Filósofo. lo que es en el entendimiento afirmación o negación es en el apetito prosecución y fuga; y lo que es en aquél verdad y falsedad es en éste bien y mal. Según esto, todo movimiento apetitivo conforme con el entendimiento verdadero es de suyo bueno; y todo el que está acorde con el entendimiento falso es de suyo pecado. La verdadera apreciación del entendimiento sobre Dios es que de Él proviene la salvación de los hombres y el perdón de los pecadores; pues se dice: "No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva". La falsa apreciación es pensar que niega el perdón al pecador arrepentido o que no convierte a sí a los pecadores por la gracia justificante. Así, pues, como el movimiento de la esperanza que está conforme con la verdadera apreciación es laudable y virtuoso, así el movimiento opuesto de la desesperación, conforme con la estimación falsa de Dios, es vicioso y pecado.

Soluciones. 1. En todo pecado mortal hay de algún modo aversión al bien inmutable y conversión al bien transitorio; pero de distintos modos. Porque consisten principalmente en la aversión del bien inconmutable los pecados que se oponen a

[2] C.2 n.2.3 (BK 1139a21): S.TH., lect.2.

las virtudes teologales, como el odio a Dios, la desesperación, la infidelidad, ya que las virtudes teologales tienen a Dios por objeto. Sólo de modo consecuente tales pecados implican conversión al bien pasajero, en cuanto que el alma, al dejar a Dios, por necesidad se ha de convertir a otra cosa. Los demás pecados consisten principalmente en la conversión al bien mudable y, consiguientemente, en la aversión del bien inconmutable; así, quien comete fornicación no intenta apartarse de Dios, sino gozar del placer carnal, de que se sigue la separación de Dios.

2. De la raíz de una virtud puede proceder algo de dos maneras. Directamente o de la virtud misma, como el acto procede del hábito. De este modo, de virtuosa raíz no puede nacer ningún pecado. Y en ese sentido dice San Agustín que "nadie usa mal de la virtud". — Indirectamente u ocasionalmente, es posible que de una virtud se origine un pecado, como algunos se ensoberbecen de sus virtudes, según dice San Agustín: "La soberbia insidia a las buenas obras para que perezcan". De esta manera proviene la desesperación del temor de Dios o del horror de los propios pecados, en cuanto que uno usa mal de esos bienes, tomando de ellos ocasión para desesperar.

3. Los condenados no están en estado de esperar por la imposibilidad de volver a la bienaventuranza. Por eso, el no esperar no se les atribuye a culpa, sino que es parte de su condenación; lo mismo que no es pecado si en el estado actual alguien desespera de alcanzar aquello a que no está llamado o que no tiene derecho a obtener; como si el médico desespera de la curación de un enfermo o si alguien desespera de alcanzar riquezas.

tur virtutibus theologicis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicae habent Deum pro obiecto: ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono: non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu: et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro «De lib. arb.»[3], quod «virtute nemo male utitur».—Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere: sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini[4]: «Superbia bonis operibus insidiatur ut pereant». Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad tertium dicendum quod damnati non sunt in statu sperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viae si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum: puta si medicus desperat de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum.

---

[3] L.2 c.18.19: ML 32,1267.1268.
[4] *Ep. 211 De Regula*: ML 33,960.

ARTICULO 2

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit [a]

Si la desesperación puede darse sin la infidelidad

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit.

1. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata.

2. Praeterea, praeferre culpam propriam bonitati vel misericordiae divinae est negare infinitatem divinae misericordiae vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam praefert misericordiae vel bonitati divinae: secundum illud Gen. 4,13: «Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear». Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Praeterea, quicumque incidit in haeresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in haeresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

Sed contra est quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est (q.17 a.7). Ergo remota spe potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat est infidelis.

Respondeo dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia: est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem

Dificultades. Parece que la desesperación no puede darse sin la infidelidad.

1. La certidumbre de la esperanza se deriva de la fe. Y permaneciendo la causa no se destruye el efecto. Luego nadie puede, desesperando, perder la certidumbre de la esperanza, a no ser perdiendo la fe.

2. Preferir la propia culpa a la bondad y misericordia divinas es negar la infinitud de ellas, lo que es propio de la infidelidad. Mas quien desespera prefiere su culpa a la misericordia y bondad divinas, según dice la Escritura: "Muy grande es mi iniquidad para que merezca perdón". Así, pues, quien desespera es infiel.

3. Quien cae en herejía condenada es infiel. Mas el que desespera parece caer en herejía condenada, a saber, en la de los novacianos, que dicen que los pecados después del bautismo no se pueden perdonar. Parece, pues, que quien desespera es infiel.

Por otra parte, destruido lo posterior, no se quita lo anterior. Mas la esperanza es posterior a la fe, como queda dicho. Por lo tanto, perdida la esperanza, puede permanecer la fe; no siendo, en consecuencia, infiel el que desespera.

Respuesta. La infidelidad atañe al entendimiento, y la desesperación a la parte apetitiva. El entendimiento es acerca de lo universal, y la parte apetitiva se mueve a lo particular, ya que movimiento apetitivo es del alma a las cosas en sí mismas, en su realidad concreta. Y puede uno tener recta estimación de

[a] *Sent.* 2 d.43 a.3 ad 1.

lo universal y no tener rectificado el movimiento apetitivo, con una estimación falsa en el juicio de lo particular. Porque es menester llegar de la estimación universal al apetito de la cosa particular mediante el juicio particular, como dice el Filósofo, así como de la proposición universal no se infiere conclusión particular sino asumiendo otra particular. De ahí que, teniendo uno recta fe en lo universal, puede fallar en el movimiento apetitivo acerca de lo particular, al tener pervertida su estimación de algo singular por hábito o por pasión; como el que peca eligiendo la fornicación como bien para sí en aquel momento, tiene falseado el juicio sobre lo particular, aunque conserve un juicio universal verdadero según la fe, a saber: que la fornicación es pecado mortal. De la misma manera puede uno conservar verdadera estimación de un dato de la fe en universal, v. gr., de la remisión de los pecados en la Iglesia, y ser víctima de un movimiento de desesperación de que en el estado concreto de su alma no debe esperar el perdón, desviado así al error el juicio de lo particular. De esta suerte puede darse la desesperación sin infidelidad, igual que otros pecados mortales.

Soluciones. 1. Desaparece el efecto no sólo al fallar la causa primera, sino también la segunda. Por eso el movimiento de la esperanza puede perderse no sólo al perder la estimación universal de la fe, que es como la causa primera de su certeza, sino perdido también el juicio particular, que le es como la causa segunda.

2. Si alguien creyera, en el orden teórico, que la misericordia de Dios no es infinita, sería infiel. No cree eso el desesperado, sino que en su estado concreto, por alguna dis-

in universali circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius aestimatione in particulari: quia necesse est quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III «De anima»[5], sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius aestimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam aestimationem in particulari, cum tamen retineat universalem aestimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram aestimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum quod si quis in universali aestimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans: sed quod sibi in statu illo, propter

[5] C.11 n.4 (Bk 434a19): S.Th., lect.16.

aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum ad tertium quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

posición particular, no puede esperar de la misericordia divina.

3. Lo mismo se ha de responder a la tercera objeción; los novacianos negaban en absoluto que en la Iglesia se pueda dar la remisión de los pecados.

ARTICULO 3

Utrum desperatio sit maximum peccatorum

Si la desesperación es el mayor de los pecados

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum.

1. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (a.2). Sed infidelitas est maximum peccatorum: quia subruit fundamentum spiritualis aedificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Praeterea, maiori bono malus malum opponitur, ut patet per Philosophum, in VII «Ethic.» [6] Sed caritas est maior spe, ut dicitur I Cor. 13,13. Ergo odium est malus peccatum quam desperatio.

3. Praeterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra peccatum insanabile videtur esse gravissimum: secundum illud Ier. 30,12: «Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua». Sed peccatum desperationis est insanabile: secundum illud Ier. 15,18: «Plaga mea desperabilis renuit curari». Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod peccata quae opponuntur virtutibus

Dificultades. Parece que la desesperación no es el mayor de los pecados.

1. Puede darse la desesperación sin infidelidad, como queda dicho. Mas la infidelidad es el más grande de los pecados, por sacavar los cimientos del edificio espiritual. Luego la desesperación no es el mayor de los pecados.

2. Al mayor bien se opone el mayor mal, como se lee en el Filósofo. Y la caridad es mayor que la esperanza, según el Apóstol. El odio a Dios es, pues, mayor pecado que la desesperación.

3. En el pecado de desesperación hay sólo desordenada aversión de Dios. Pero en otros pecados no se da solamente desordenada aversión de Dios, sino también conversión desordenada. Por lo tanto, el pecado de desesperación no es más grave que otros.

Por otra parte, el pecado incurable parece gravísimo, según la Escritura: "Tu mal era insanable, pésima herida tuya". Pero el pecado de desesperación es incurable, pues se dice: "Mi herida desesperada resistió a curarse". Luego la desesperación es pecado gravísimo.

Respuesta. Los pecados que se oponen a las virtudes teologales son

[6] C.10 n.2 (Bk 1160b9); S.Th., lect.10.

por su género más graves que los demás, pues, teniendo las virtudes teologales por objeto a Dios, sus pecados opuestos entrañan directa y principal aversión de El. En todo pecado mortal, la razón principal de mal y su gravedad la tiene de la aversión de Dios, ya que, si pudiera darse la conversión al bien transitorio sin separación de Dios, aunque fuera desordenada, no sería pecado mortal. Y así, el que primera y esencialmente implica separación de Dios es más grave entre los pecados mortales.

A las virtudes teologales se oponen la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios. Comparando el odio y la infidelidad con la desesperación, aquéllos son pecados más graves en su propia esencia y especie. Pues la infidelidad proviene de no creer el hombre la verdad de Dios; el odio a Dios, de contrariar a la misma divina bondad; y la desesperación, de no esperar participar de su bondad infinita. De ahí se deduce que la infidelidad y el odio son contra Dios en sí mismo; mas la desesperación, contra su bien participado por nosotros. Así, pues, de suyo es mayor pecado no creer la verdad de Dios u odiar a Dios que no esperar de El conseguir su gloria.

Pero, considerada la desesperación en cuanto a nosotros y comparada así con los otros dos pecados, es más peligrosa. Porque la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien; de ahí que, perdida la esperanza, los hombres se lanzan desenfrenadamente a los vicios y se retraen de las buenas obras. La misma Glosa, exponiendo aquellas palabras: "Si, caído, desesperas en el día de la angustia, se amenguará tu fortaleza", dice así: "Nada más execrable que la desesperación; pues quien la padece pierde la constancia en los trabajos corrientes de la vida, y, lo que es peor, en el mismo certamen de la fe". Y San Isidoro trae

theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo: si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quae odium et infidelitas, si desperationi comparentur, invenientur secundum se quidem, idest secundum rationem propriae speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinae bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso.

Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior: quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Prov. 24,10, «Si desperaveris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua», dicit Glossa (ordin.): Nihil est «exsecrabilius desperatione: quam qui habet et in generalibus huius vitae laboribus, et, quod pelus est, in fidei certamine constantiam perdit». Et Isidorus dicit, in libro «De summo bo-

no» [7]: «Perpetrare flagitium aliquod mors animae est: sed desperare est descendere in infernum».

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

esta sentencia: "Perpetrar pecado es muerte para el alma; mas desesperar es descender al infierno".

Soluciones. Con esto queda ya dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum desperatio ex acedia oriatur

Si la desesperación nace de la acedia

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur.

1. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri saeculi procedit ex luxuria; ut dicit Gregorius, XXXI «Moral.» [8] Non ergo procedit ex acedia.

2. Praeterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe: secundum illud Rom. 12,12: «Spe gaudentes». Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione Incarnationis: dicit enim Augustinus, XIII «De Trin.» [9]: «Nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto iudicio manifestius, quam quod Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?» Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex acedia.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» (l.c.), desperationem enumerat inter ea quae procedunt ex acedia.

Dificultades. Parece que la desesperación no nace de la acedia.

1. Una misma cosa no procede de causas diversas. Mas la desesperación del siglo futuro procede de la lujuria, como dice San Gregorio. Luego no procede de la acedia.

2. Así como a la esperanza se opone la desesperación, así se opone la acedia al gozo espiritual. Mas el gozo espiritual proviene de la esperanza, según el Apóstol: "Gozosos con la esperanza". Así, pues, la acedia nace de la desesperación y no al contrario.

3. Las causas de los contrarios son contrarias. Mas la esperanza, a que se opone la desesperación, parece brotar de la consideración de los beneficios divinos, sobre todo de la encarnación, pues dice San Agustín: "Nada fué tan necesario para levantar nuestra esperanza como demostrarnos cuánto nos amaba Dios. ¿Qué más claro, a este propósito, que esta señal de dignarse el Hijo de Dios ser semejante en nuestra naturaleza?" La desesperación, pues, se origina más de la negligencia de esta consideración que de la acedia.

Por otra parte, San Gregorio enumera la desesperación entre los vicios que proceden de la acedia.

---

[7] *Serm.* 2 c.14: ML 83,617.
[8] C.45: ML 76,621.
[9] C.10: ML 42,1024.

Respuesta. Hemos visto arriba que el objeto de la esperanza es el bien arduo y posible de alcanzar por sí o por otro. Por eso, de dos maneras puede en uno fallar la esperanza de alcanzar la bienaventuranza: o porque no la considera como bien arduo, o porque no la reputa como de posible obtención por sí o por otro. El que nosotros perdamos el sabor de los bienes espirituales o que no nos parezcan grandes, suele suceder por estar nuestro afecto inficionado del amor de los placeres corporales, entre los que sobresalen los venéreos; pues de la afición a estos deleites acontece sentirse fastidio de los bienes espirituales y no esperarlos como bienes arduos. En este sentido, la desesperación es causada por la lujuria.

Y a que un bien arduo no se juzgue de posible alcance por sí o por virtud de otro, se llega por un demasiado abatimiento, que, al enseñorearse del afecto del hombre, le hace creer que nunca podrá levantarse para hacer nada bueno. Y porque la acedia es cierta tristeza que abate el espíritu, de este modo engendra desesperación.—Y como la nota más específica en el objeto propio de la esperanza es ser posible, pues el bien y lo arduo pertenecen también a otras pasiones; de ahí que más particularmente nace de la acedia, aunque, por la razón dicha, pueda nacer también de la lujuria.

Soluciones. 1. Con esto se da ya la respuesta a la objeción primera.

2. Dice el Filósofo que, así como la esperanza causa placer, así quienes están rodeados de placeres se abren más a la esperanza; y, parejamente, los que sufren tristezas, con mayor facilidad caen en desesperación, conforme al texto del Apóstol: "No sea consumido por mayor tristeza quien está de esta suerte". Sin embargo, como el objeto de la esperanza es el bien, al cual natural-

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda: uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae: nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia delectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam delectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur.—Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile: nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II «Rhetor.» [10] **sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt: secundum illud II ad Cor. 2,7: «Ne maiori tristitia absorbeantur qui eiusmodi est». Sed tamen quia spei ob-**

[10] C.2 n.2 (BK 1378b2); c.12 n.8 (BK 1389a19); cf. l.1 c.11 n.6 (BK 1370a30).

iectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

Ad tertium dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se averint a tristibus.

mente tiende el apetito y tampoco huye de él naturalmente, sino sólo por sobrevenir algún impedimento extraño, por eso más directamente nace el gozo de la esperanza, como, por el contrario, la desesperación de la tristeza.

3. La negligencia misma en considerar los beneficios divinos proviene de la acedia. El hombre afectado por alguna pasión piensa principalmente lo tocante a aquella pasión. Y así, el hombre entristecido no piensa fácilmente cosas grandes y agradables, sino sólo cosas tristes, a no ser que con mucho esfuerzo se aparte de lo triste.

LA PRESUNCION TEOLOGAL

La presunción es el otro pecado contrario a la esperanza, la segunda y *grave enfermedad* de la misma, que determina su muerte fatal. Se trata del vicio o pecado contrapuesto a la esperanza *por exceso*, por excesiva *inmoderación* en el esperar.

En realidad, no cabe exceso en la intensidad de nuestra esperanza en Dios, ya que las virtudes teologales no consisten en un *medio objetivo*, sino que pueden tender a Dios *sin medida* en la intensidad del creer, esperar en El y amarle. El «exceso» de la presunción teologal se refiere, pues, a un *desorden* en el acto esperanzador, que falsea y desnaturaliza la verdadera esperanza cristiana en alguno de sus principios. No se tiene este pecado por simple exceso del esperar auténtico cristiano, sino por corruptor remedo o *falsa similitudo* de la esperanza teologal, por una imagen inauténtica de la misma (a.3).

Se trata, pues, de explicar en qué consiste esta imagen falsa, o viciosa, de la esperanza, que desfigura y vicia acto tan noble. El Aquinate procede en esta cuestión analizando el concepto y motivo propio de la presunción teologal (a.1), su malicia moral (a.2), su contrariedad al temor y a la esperanza (a.3) y, por fin, sus causas (a.4).

I. Concepto de la presunción teologal (a.1)

Presunción deriva del verbo *presumir*, de *prae* = partícula aumentativa, y *sumere* = tomar o coger. Significa *tomar excesivamente*, por lo que designa casi siempre algo peyorativo o excesivo en sus varios sentidos figurados.

Estas acepciones son múltiples, refiriéndose tanto a la actividad intelectual como volitiva:

a) Como *acto intelectual*, «presunción» significa tanto el pensar arrogantemente de la propia excelencia (2-2 q.162 a.2 ad 4) como juzgar temerariamente de hechos ajenos o de cosas ocultas por signos e indicios exteriores. Y, en general, *la presunción*, en el orden moral y jurídico, designa «el juicio conjetural por signos e indicios probables». La presunción jurídica se define: *La prueba anticipada o probable conjetura de una cosa incierta* (CIC cn.1825).

b) Se refiere también *al acto de la voluntad*, y entonces puede designar un modo de obrar con *temeridad y audacia conscientes* aplicado a la infracción de una ley. Es la *presunción impropia*, circunstancia de todo pecado, y que el legislador aprecia, máxime cuando se quebranta del todo a sabiendas, con temeridad y desprecio, las leyes, para imponer penas graves (CIC cn.2321).

c) En *sentido propio* significa *la presunción moral viciosa*, que con el Aquinate puede definirse de un modo general: Vicio que im-

plica «cierta inmoderación en la esperanza» (a.1) o «una esperanza desordenada» (a.2) por excesiva confianza y seguridad en las propias fuerzas.

Esta presunción moral da lugar a dos pecados o vicios, según *los dos modos de la esperanza:* la esperanza humana, o de los bienes posibles por las propias fuerzas, y la *teologal,* o de los bienes eternos, que se hacen posibles mediante la *virtus aliena.*

La primera sigue apelándose la *presunción moral,* opuesta a las virtudes morales. «Es la excesiva y desordenada confianza en las propias fuerzas». La clasifica el Angélico como vicio opuesto a la virtud de la *magnanimidad,* junto con los otros similares de la *ambición* y *vanagloria* (2-2 q.130; q.131.132). Los tres tienen de común que tienden a bienes, a empresas y honores *desproporcionados* a la persona, por un exceso de confianza en las propias fuerzas y una *falsa valoración* de las propias cualidades y excelencia, con egoísta apego a ellas.

Por el segundo modo, tenemos la *presunción teologal,* cuyo análisis aquí nos ocupa, y que así se encuadra en este marco de las tan variadas formas de presunción. Y deberá definirse: *Una temeraria e inmoderada confianza en obtener la bienaventuranza eterna por medios no ordenados por Dios.*

El Aquinate califica, en efecto, la presunción como «inmoderación», o «desorden» en el esperar, en la confianza en Dios (a.1.2.3). Es la misma idea de confianza *temeraria* de que hablan después los teólogos. El presuntuoso no niega la substancia de la esperanza en Dios ni deja de apoyarse en el poder divino. Su contraposición a esa virtud estriba en *el exceso* de esperar; mas no se trata de simple exceso *cuantitativo* o de mayor intensidad, sino de un *falso exceso que deforma y vicia* radicalmente la cristiana esperanza. Aunque en apariencia exalte más el poder y auxilio divinos, en rigor los rebaja al falsear su alcance, motivando un desvío de ellos.

La raíz de ello está en *el desorden* que implica la presunción en cuanto al modo y los medios de esperar. La verdadera esperanza se apoya en el auxilio de la potencia divina, que es siempre ordenada y regulada por su justicia y misericordia; por eso espera conseguir la vida eterna por *medios proporcionados,* es decir, mediante la penitencia y obras meritorias, a través de las cuales sólo se concede el auxilio de Dios. Mas el presuntuoso se apoya en la *potencia absoluta* de Dios, que nunca se da sino según la divina justicia y sabiduría, puesto que confía «obtener el perdón sin la penitencia y la gloria sin los méritos» (a.1.2). Se apoya, pues, en un falso juicio sobre el motivo de la esperanza que lo destruye, ya que el bien divino sólo es posible a través de los medios ordenados por la sabiduría y justicia de Dios. En la presunción no se da, por consiguiente, mayor acceso a la bienaventuranza y auxilio divinos, sino verdadero *retroceso y repulsa* de ellos. Como el que va velozmente a Roma, pero por caminos extraviados y que a ella no conducen, más que acercarse, se aleja de la Ciudad Eterna [1].

Constituye, pues, la presunción un pecado contrario a la esperanza, aunque tenga aparente semejanza con ella.

---

[1] S. RAMÍREZ, *De spei christianae fideique mutua dependentia* (Friburgi Helv. 1940) p.61-2.

FORMAS DE PRESUNCIÓN TEOLOGAL.—Sus modos son parecidos a los de la desesperación. Así, se distingue la *presunción simple* y la *presunción herética*, o *cualificada*.

La presunción simple se opone sólo a la esperanza, pues no contiene un juicio universal de herejía. La herética, o cualificada, contraría, a la vez, a la fe y a la esperanza, porque lleva anejo este juicio universal contrario a la fe. Se distinguen en ésta *varios modos*, según las varias herejías que contienen: la *presunción pelagiana*, fundada en esta herejía, propia de quien confiara sólo en las fuerzas de la naturaleza para obtener su salvación. No está lejos de ella «el moralismo de tipo liberal y burgués, que, con incomprensión y aversión hacia lo dogmático, así como hacia la realidad de los sacramentos de la Iglesia, cree que una honorable persona que «cumple su deber» subsistirá al hallarse frente a Dios únicamente en virtud de su rendimiento personal y moral» [2].

En el polo opuesto, la *presunción luterana* se apoya también desordenadamente en el auxilio divino por la falsa confianza y seguridad que predica de obtener la salvación en la pura misericordia de Dios sin nuestra cooperación y penitencia, por la sola fe sin obras. No lejos está tampoco *la presunción calvinista*, que se apoya en la sola predestinación absoluta.

Y cabe también enumerar *la presunción pietista*, basada en el error de los quietistas (D 1221-1288), que se arrogan una vana seguridad de salvación y hasta de gran santidad mediante sus falsos métodos de quietud contemplativa y vida de oración, con menosprecio de la ascesis cristiana y hasta de la guarda de los mandamientos. Y a ella se acerca la presunción seudorreligiosa de «quienes creen poder lograr, mediante miles de «ejercicios», un título jurídico con validez absoluta... para conseguir el reino divino» [3].

II. Malicia moral de la presunción (a.2)

También la presunción—simple o herética—puede ser *imperfecta* o *perfecta*, según se trate de movimientos subrepticios de tentación o pecado plenamente consentido. La doctrina aquí expuesta se aplica sólo a la presunción perfecta y del todo consentida.

La presunción teológica perfecta, tanto simple como herética, es pecado mortal en todo su género, aunque de menor gravedad que el de desesperación.

Doctrina en general *cierta*, basada en toda la tradición teológica, pues ya desde Pedro Lombardo es contada entre los seis pecados contra el Espíritu Santo, que, según dijimos (q.14 a.2), revisten especial y máxima gravedad.

El Aquinate alega un *argumento* similar al de la desesperación. Es un movimiento voluntario basado en un *juicio directivo falso* respecto de la bienaventuranza eterna y de los caminos hacia ella. El movimiento de la voluntad fundado en ese juicio será, en consecuencia, desordenado y malo. Y ya se ha probado antes cómo el presuntuoso

---

[2] J. PIEPER, *Sobre la esperanza* cit. p.72.
[3] J. PIEPER, *Sobre la esperanza* cit. p.73.

falsea la realidad de los caminos de Dios, por lo que la tendencia a la bienaventuranza se hace desviada e imposible.

Es pecado *siempre grave*, o en todo su género, por su misma naturaleza de pecado contra la esperanza. Los pecados contra las virtudes teologales implican una ofensa directa contra Dios, y en un desorden directo contra Dios no hay parvedad de materia. Mas la presunción contiene esta injuria máxima contra Dios, porque desprecia la justicia divina y el orden de los auxilios de su providencia.

Es, no obstante, *menos grave* que la desesperación. Esta atenta a la misericordia de Dios, mientras que la presunción se opone a su justicia. Pero «es más propio de Dios perdonar que castigar» (a.2), y más injuriosa, por lo tanto, a su divina bondad la desesperación que la presunción, así como movimiento más contrario a la condición del cristiano. La antítesis de la misericordia y la justicia divinas queda sólo superada por *la esperanza teologal*, que es la única respuesta vital al hecho de la identidad de ambas propiedades en Dios.

III. Efectos y causas de la presunción (a.3-4)

El Aquinate subraya el efecto fundamental, que es *la contrariedad directa de la presunción a la esperanza*. El otro efecto que señalamos es mera consecuencia de este principio y va sobrentendido en su doctrina.

1.° La presunción teológica, aun simple, es contraria al temor de Dios en todo su género, pero más directamente y en su diferencia específica a la esperanza.

Esta doble contrariedad es así afirmada por el Aquinate. Ante todo, la presunción se opone al temor de Dios con una contrariedad de géneros diversos que se excluyen mutuamente. La falsa seguridad de la vida eterna que quiere *anticipar* la presunción se opone a la inseguridad del temor, porque excluye todo temor, al menos servil, de la justicia divina y sus castigos, los cuales no pueden ser temidos por aquel que está seguro de la misericordia divina y su salvación. Pero «no se puede suprimir totalmente la inseguridad de la existencia humana, aunque se la puede dominar por la esperanza y sólo mediante ella» [4].

Mas, al eliminar el temor, desaparece también la virtud de la esperanza. La presunción se opone por eso más directamente a la esperanza, por contrariedad, no de *género*, sino de *diferencia específica*. Ambas tienen de común el movimiento de esperar, pero difieren como lo *falso* y *lo verdadero*, «el movimiento ordenado y el desordenado acerca del mismo objeto» (a.4 c ad 1.2.3). Es como la falsa opinión, que se opone a la verdadera en torno al mismo objeto. Como el falso cristianismo—así el protestantismo—se opone *con más directo antagonismo* al verdadero catolicismo que el paganismo, aunque no destruya el género común de lo cristiano.

2.° El efecto propio de la presunción teologal, aun simple, es destruir la esperanza divina.

Es consecuencia directa de aquella contrariedad. Las cualidades o formas contrarias *se excluyen* mutuamente del mismo sujeto. Por eso el pecado de presunción es incompatible con la esperanza y destruye el acto y hábito infuso de la misma en el alma, en razón de *causa demeritoria* y *por causalidad física dispositiva*, según se ha explicado para la desesperación.

Esto debe afirmarse de toda presunción perfecta, aun simple y no heretical. En ello muchos autores modernos se apartan de Santo Tomás, pues sostienen que sólo la presunción herética es contraria a la esperanza y la destruye. La presunción simple sería *praeter spem* y no destruye la esperanza cristiana, por lo que admite también parvedad de materia [5]. Pero el Aquinate afirma universalmente que toda presunción perfecta, sea o no heretical, implica oposición directa a la esperanza y por fuerza la destruye. Y es que, como se ha dicho, la pérdida de la esperanza no entraña necesariamente destrucción de la fe. El pecado de presunción va también dirigido por un *error práctico* y singular que no prejuzga de suyo el juicio especulativo verdadero sobre el modo de conseguir la vida eterna por el auxilio de Dios y las buenas obras [6].

Así, pues, deben tenerse por presunción grave, destructiva de la esperanza, no sólo los casos de presunción heretical antes mencionados, y que se reducen a los dos modos expresados por el Angélico —«esperar obtener el perdón sin la penitencia o la gloria sin los méritos»—, sino también otros casos de presunción sin herejía:

a) El Santo tiene como tal la actitud del pecador que toma de la confianza en Dios *motivo* para perseverar en pecado y no querer convertirse con la esperanza de un final perdón.

b) Paralelo sería el caso de quien presumiera obtener los bienes materiales o espirituales por otras vías extraordinarias o grados extraordinarios de gloria, v. gr. tanta como la Virgen María.

En cambio, no considera el santo Doctor que haya presunción:

a) En el caso de «quien peca con la esperanza de obtener el perdón, con el propósito de hacer penitencia y enmendarse» (a.2 ad 3). No hay en ello, añade, obstinación en el pecado, sino pecado de fragilidad, que disminuye la culpa.

b) A ello pueden reducirse otros casos que estos moralistas tienen como pecados de presunción *praeter spem* y culpas veniales. Tales la facilidad en cometer pecados veniales con una gran confianza en la divina misericordia; exponerse a peligros de pecado con presuntuosa confianza en los auxilios de Dios, sin oración ni preparación; esperar otras intervenciones también especiales de Dios en favor propio en los negocios y ocasiones comunes de la vida; la pretensión presuntuosa de esperar una gran perfección o bienes espirituales sin la preparación ni medios adecuados, etc.

Sin duda, en estos casos no parece que haya sino pecado venial. Mas tampoco pueden tomarse como formas de presunción perfecta,

---

[5] Se encuentra esta teoría ya en BILLUART, *De spe* diss.1 a.5; MERKELBACH, *Theol. Mor.* t.1 n.834; PRÜMMER, *Theol. Mor.* t.1 n.549; ZALBA, *Summa Theol. Mor.* t.1 n.851, etc.

[6] S. RAMÍREZ, *De spei christianae fideique mutua dependentia* cit. p.61-65.

sino *modos accidentalmente desordenados* en la esperanza cristiana, que podrían llamarse *presunción teologal impropia* [7], y derivan de la raíz *de presunción moral*, de un apego orgulloso y confianza excesiva en las propias fuerzas. En estas faltas de presunción moral con peligrosa tentación e *incoación de presunción teológica* cabe *materia leve*, puesto que con ellas no se destruye el motivo de la esperanza, no pervirtiéndose substancialmente el orden del que espera a Dios.

3.º La presunción moral nace de la vanagloria; la presunción teológica es causada por la soberbia.

Así establece el Angélico la *filiación causal* de estas dos formas de presunción. La primera, que brota del deseo de elevarse y encumbrarse en obras superiores a la propia virtud, nace, sin duda, de ese apetito excesivo de la gloria propia, vicio tan cercano a la soberbia. Tal derivación el Angélico la acepta de San Gregorio (2-2 q.132 a.5).

Mas la presunción teologal procede de fuerte y auténtico orgullo, o falta de humildad. El apóstol Santiago enseña que *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes* (Iac. 4,6). El presuntuoso, en efecto, desprecia la divina justicia, esperando ser ayudado y exaltado por Dios fuera del común orden de la Providencia. Esto excluye, ciertamente, la humildad, que debe hacer al hombre considerarse indigno de los beneficios de Dios. La presunción nace claramente de un grande orgullo, que lleva al hombre hasta creerse grande ante los ojos de Dios

Los *remedios* de ella han de encontrarse en el ejercicio de las virtudes opuestas. Debe fomentarse una grande y viva fe, el temor de Dios, la humildad... Deben considerarse especialmente los secretos juicios de Dios, que inspiran un temor saludable. Habrá que corregir también los errores de conciencia, o poca formación en las verdades de fe, tratando de contrarrestar la secreta soberbia y vanidad ridículas, que pueden arrastrar a los mismos espirituales a estas tentaciones y pecados del espíritu.

[7] A. Peinador, *De virtutibus theologicis et prudentia* (Madrid 1950) n.149.

CUESTION 21

(In quatuor articulos divisa)

De praesumptione

De la presunción

Después se ha de estudiar la presunción. Sobre la cual se inquieren cuatro cosas:

Primera: sobre qué objeto versa la presunción.

Segunda: si es pecado.

Tercera: a qué virtud se opone.

Cuarta: de qué vicio se origina.

Deinde considerandum est de praesumptione (cf. q.20 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quid sit obiectum praesumptionis cui innititur.

Secundo: utrum sit peccatum.

Tertio: cui opponatur.

Quarto: ex quo vitio oriatur.

ARTICULO 1

Utrum praesumptio innitatur Deo, an propriae virtuti

Si la presunción se funda en Dios o en la propia virtud

Dificultades. Parece que la presunción, que es pecado contra el Espíritu Santo, no se basa en Dios, sino en la propia virtud.

1. Cuanto menor es la virtud, tanto peca más quien se apoya en ella. Y menos es la virtud humana que la divina. Luego peca más gravemente el que presume de la virtud humana que quien presume de la divina. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es gravísimo; en consecuencia, la presunción, como especie de pecado contra el Espíritu Santo, se adhiere más a la virtud humana que a la divina.

2. Otros pecados se originan del pecado contra el Espíritu Santo, pues la malicia que le lleva a cometerlos se llama pecado contra El. Y más parecen originarse los pecados de la presunción del hombre en sí mismo que de la que presume de Dios, porque el amor propio es principio del pecado, como dice San Agustín. Parece, pues, que la presunción, peca-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praesumptio quae est peccatum in Spiritum Sanctum non innitatur Deo, sed propriae virtuti.

1. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui praesumit de virtute humana quam qui praesumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum. Ergo praesumptio quae ponitur species peccati in Spiritum Sanctum inhaeret virtuti humanae magis quam divinae.

2. Praeterea, ex peccato in Spiritum Sanctum alia peccata oriuntur: peccatum enim in Spiritum Sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione qua homo praesumit de seipso quam ex praesumptione qua homo praesumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, XIV

«De civ. Dei» [1]. Ergo videtur quod praesumptio quae est peccatum in Spiritum Sanctum maxime innitatur virtuti humanae.

3. Praeterea, peccatum contingit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed praesumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quae est bonum incommutabile.

Sed contra est quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex praesumptione contemnit divinam iustitiam, quae peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita praesumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

Respondeo dicendum quod praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit: secundum quod dicitur Iudith 6,15: «Praesumentes de se humilias». Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in huiusmodi spe.

Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est: sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis.

[1] C.28: ML 41,436.

do contra el Espíritu Santo, se funda principalmente en la virtud humana.

3. La conversión desordenada al bien transitorio causa el pecado. Mas la presunción es un pecado. Luego más bien se da por la conversión a la virtud humana, que es bien transitorio, que por la conversión a la virtud divina, que es el bien inconmutable.

Por otra parte, así como por la desesperación desprecia uno la divina misericordia, en que se apoya la esperanza, así por la presunción menosprecia la justicia divina, que castiga a los pecadores. Pero, si la misericordia está en Dios, también está la justicia. Por consiguiente, como la desesperación se da por aversión de Dios, así la presunción por la desordenada conversión a El mismo.

Respuesta. La presunción parece entrañar cierta intemperancia en el esperar. El objeto de la esperanza es el bien arduo y posible. De dos maneras es algo posible para el hombre: por la propia virtud y por la virtud divina. Sobre esta doble esperanza puede darse presunción por inmoderado esperar. Hay, en efecto, presunción en la esperanza por la que uno confía en la propia virtud, cuando se tiende a un bien como posible, pero que excede de la capacidad propia, conforme a lo cual se lee: "Humillas a quienes presumen de sí". Tal presunción se opone a la virtud de la magnanimidad, que impone la moderación en esta esperanza.

Hay también presunción por intemperancia en la esperanza por la que uno se adhiere al divino poder, al tender a un bien que se juzga posible mediante el poder y misericordia divinos y que no lo es; como quien espera alcanzar perdón sin penitencia, o la gloria sin los méritos. Esta presunción es propiamente la especie

de pecado contra el Espíritu Santo, porque por ella se abandona o desprecia la ayuda de El, por la que el hombre se aparta del pecado.

Soluciones. 1. Hemos dicho arriba que el pecado contra Dios es más grave en su género que los demás pecados; por lo tanto, la presunción que se apoya desordenadamente en El es pecado más grave que la que se funda en la propia virtud. El que uno se adhiera al divino poder para conseguir lo que no compete a Dios supone disminuir ese mismo poder; y es evidente que peca más gravemente quien aminora el poder divino que quien sobreestima su propia virtud.

2: La presunción por la que desordenadamente se presume de Dios implica amor de sí, que lleva a desear sin medida el propio bien. Lo que mucho deseamos, juzgamos con facilidad que nos puede venir por los demás, aunque no pueda.

3. La presunción de la divina misericordia lleva consigo conversión al bien mudable en cuanto que procede de un deseo desordenado del propio bien, y aversión al bien inconmutable, por cuanto atribuye al divino poder lo que no le pertenece; por esto se aparta el hombre de la verdad divina.

riam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum: quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium Spiritus Sancti per quod homo revocatur a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.20 a.3; 1-2 q.73 a.3), peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde praesumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam praesumptio qua quis innititur propriae virtuti. Quod enim aliquis innitatur divinae virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum quod ipsa etiam praesumptio qua quis de Deo inordinate praesumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possint.

Ad tertium dicendum quod praesumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinae virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina.

ARTICULO 2

Utrum praesumptio sit peccatum

Si la presunción es pecado

Dificultades. Parece que la presunción no es pecado.

1. Ningún pecado es causa de que el hombre sea escuchado por Dios. Y algunos por la presunción son escuchados por Dios; pues se di-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo: dicitur

enim Iudith 9,17: «Exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia praesumentem». Ergo praesumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Praeterea, praesumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quae habetur de Deo non potest esse superexcessus: cum eius potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod praesumptio non sit peccatum.

3. Praeterea, id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed praesumptio excusat a peccato: dicit enim Magister, 22 dist. II lib. «Sent.», quod Adam minus peccavit quia sub spe veniae peccavit, quod videtur ad praesumptionem pertinere. Ergo praesumptio non est peccatum.

Sed contra est quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.20 a.1) dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Praesumptio autem est motus quidam appetitivus: quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio: sicut enim falsum est quod Deus poenitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad poenitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet praesumptionis motus. Et ideo praesumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio: quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit: hoc autem propter nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum quod «praesumere» aliquando ponitur pro «sperare»: quia ipsa spes recta quae habetur de Deo prae-

ce: "Escucha a esta pobre suplicante que presume de tu misericordia". Luego la presunción de la divina misericordia no es pecado.

2. La presunción entraña un sobreexceso de esperanza. Mas en la esperanza que se tiene de Dios no cabe la demasía, ya que su potencia y misericordia son infinitas. Parece, pues, que la presunción no es pecado.

3. Lo que es pecado no excusa de pecado. La presunción excusa de pecado, puesto que dice el Maestro de las Sentencias que Adán pecó menos porque pecó con la esperanza del perdón, lo cual pertenece a la presunción. No es pecado, en consecuencia, la presunción.

Por otra parte, la presunción se coloca entre las especies de pecados contra el Espíritu Santo.

Respuesta. Hemos visto, hablando de la desesperación, que todo movimiento apetitivo que está acorde con una apreciación falsa es de suyo malo y pecado. La presunción es un movimiento apetitivo, porque designa una desordenada esperanza. Y a su vez está conforme con una apreciación falsa del entendimiento, como la desesperación; pues así como es falso que Dios no perdone a los penitentes o que no traiga a penitencia a los pecadores, también lo es que conceda perdón a quienes perseveran en los pecados y dé la gloria a los que cesan de obrar el bien. Con estas apreciaciones está concorde el movimiento de la presunción; por consiguiente, es pecado. No tan grande como la desesperación, puesto que es más propio de Dios apiadarse y perdonar, por su infinita bondad, que castigar. Aquello le compete por sí mismo a Dios, y esto a causa de nuestros pecados.

Soluciones. 1. El término "presumir" a veces designa simplemente "esperar", porque la recta esperanza que se tiene de Dios parece pre-

sunción si se mide con la estrechez humana; mas no es presunción si se tiene en cuenta la inmensidad de la divina bondad.

2. La presunción no implica exceso de esperanza por esperar demasiado en Dios, sino por esperar de El algo que a Dios no compete; lo cual es esperar menos de El, porque es disminuir de algún modo su poder, como está dicho.

3. Pecar con propósito de perseverar en el pecado con la esperanza del perdón es presunción; esto aumenta, no disminuye el pecado. Mas pecar con la esperanza de alcanzar a su tiempo el perdón, con propósito de abstenerse y de dolerse del pecado, no es presunción, sino que aminora el pecado, porque con eso el pecador parece tener la voluntad menos firme en el pecado.

sumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est praesumptio si attendatur immensitas bonitatis divinae.

Ad secundum dicendum quod praesumptio non importat superoxcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo: sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo: quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est (a.1 ad 1).

Ad tertium dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae ad praesumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito abstinendi a peccato et poenitendi de ipso, hoc non est praesumptionis, sed hoc peccatum diminuit: quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULO 3

Utrum praesumptio magis opponatur timori quam spei

Si la presunción se opone más al temor que a la esperanza

Dificultades. Parece que la presunción más se opone al temor que a la esperanza.

1. El desorden del temor se opone al temor recto. Y la presunción parece corresponder al desorden del temor, pues se dice: "Siempre presume lo más grave la perturbada conciencia"; y en el mismo lugar: "El temor es la ayuda de la presunción". Luego la presunción más se opone al temor que a la esperanza.

2. Contrarios son los que más distan entre sí. Mas la presunción dista más del temor que de la esperanza, porque la presunción entraña movimiento hacia la cosa, como la esperanza; y el temor, en cambio, movi-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

1. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere: dicitur enim Sap. 17,10: «Semper praesumit saeva perturbata conscientia»; et ibidem (v.11) dicitur quod «timor est praesumptionis adiutorium». Ergo praesumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Praeterea, contraria sunt quae maxime distant. Sed praesumptio magis distat a timore quam a spe: quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re-

Ergo praesumptio magis contrariatur timori quam spei.

3. Praeterea, praesumptio totaliter excludit timorem: non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed contra est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti: sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum praesumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directo opponitur spei. Ergo videtur quod etiam praesumptio directius spei opponatur.

Respondeo dicendum quod sicut Augustinus dicit, in IV «Contra Iulian.» [2], «omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas: verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia». Et hoc etiam Philosophus dicit, in II «Ethic.» [3], quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio: sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Praesumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem: praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia provenientem, cuius remissionem praesumptio sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei: quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei quam timori: utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed

miento de huida de algo. En consecuencia, la presunción más contraría al temor que a la esperanza.

3. La presunción excluye por completo el temor, pero no la esperanza, sino sólo su rectitud. Ahora bien, siendo los opuestos los que se excluyen entre sí, parece que la presunción más se opone al temor que a la esperanza.

Por otra parte, dos vicios opuestos entre sí contrarían a una sola virtud, como la timidez y la audacia a la fortaleza. Mas el pecado de presunción contraría al de desesperación, que directamente se opone a la esperanza. Parece, por tanto, que también la presunción se opone directamente a la esperanza.

Respuesta. Como dice San Agustín, "no sólo son vicios los que son contrarios a las virtudes con clara oposición, como la temeridad a la prudencia, sino también los que son cercanos a ellas y que, sin ser semejantes en realidad, tienen con ellas una semejanza engañosa, como se parece la astucia a la prudencia". Lo mismo afirma el Filósofo, al decir que la virtud parece conformarse más con uno de los vicios opuestos que con el otro; así, la templanza con la insensibilidad y la fortaleza con la audacia. En consecuencia, la presunción parece oponerse abiertamente al temor, sobre todo servil, que se refiere a la pena infligida por la justicia de Dios y cuya remisión espera la presunción. Pero, en cuanto a su falsa semejanza, más contraría a la esperanza, porque implica desorden en la esperanza acerca de Dios. Y, pues más se oponen los que son del mismo género que los de diversos géneros, ya que los contrarios están en el mismo género, de ahí que más directamente se opone la presunción a la esperanza que al temor. Ambos miran el mismo

[2] C.3: ML 44,748.
[3] C.8 n.6 (Bk 1108b35): S.Th., lect.10.

objeto a quien se adhieren, aunque ordenadamente la esperanza, y la presunción con desorden.

Soluciones. 1. Así como la esperanza con propiedad se dice del bien y por extensión abusiva del mal, así también la presunción. En ese sentido, al desorden del temor se llama presunción.

2. Los contrarios son los que más distan en el mismo género. La presunción y la esperanza entrañan movimiento del mismo género, que puede ser ordenado y desordenado; por eso, más directamente contraría a la esperanza que al temor, pues se opone a la esperanza en razón de la propia diferencia, como lo desordenado a lo ordenado, y al temor por la diferencia de su género, es decir, el movimiento de esperar.

3. La presunción contraría al temor con contrariedad de género y a la virtud de la esperanza con contrariedad de diferencia; por lo tanto, la presunción excluye totalmente el temor, aun en su género, y la esperanza sólo por razón de la diferencia, al excluir su desorden.

spes ordinate, praesumptio inordinate.

Ad primum ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur.

Ad secundum dicendum quod contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei quam timori: nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei.

Ad tertium dicendum quod quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus: spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem.

ARTICULO 4

Utrum praesumptio causetur ex inani gloria [a]

Si la presunción se origina de la vanagloria

Dificultades. Parece que la presunción no se origina de la vanagloria.

1. La presunción se apoya fuertemente en la divina misericordia. Y la misericordia se refiere a la miseria, la cual se opone a la gloria. Luego la presunción no se origina de la vanagloria.

2. La presunción se opone a la desesperación; y la desesperación proviene de la tristeza, como está dicho. Ahora bien, como los opuestos tienen causas opuestas, deberá

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non causetur ex inani gloria.

1. Praesumptio enim maxime videtur inniti divinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo praesumptio non oritur ex inani gloria.

2. Praeterea, praesumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est (q.20 a.4). Cum igitur oppositorum oppositae sint causae, videtur quod oriatur ex delecta-

[a] Infra q.130 a.3; *De malo* q.9 a.3.

tione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Praeterea, vitium praesumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia quam ex inani gloria.

nacer del placer; y así parece que procede de los vicios carnales, cuyos deleites son más vehementes.

3. El vicio de la presunción está en que se tiende a un bien como posible y que en realidad no lo es. Y que uno crea posible lo que es imposible procede de ignorancia. Luego más se origina la presunción de ignorancia que de vanagloría.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.»[4], quod «praesumptio novitatum» est filia inanis gloriae.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la presunción de novedades" es hija de la vanagloria.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur proprio virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifesto ex inani gloria procedit: ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius «praesumptionem novitatum» posuit filiam inanis gloriae.

Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio videtur oriri directo ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

Respuesta. Hemos dicho que la presunción es doble. Una que se funda en el poder propio, al intentar como posible lo que excede el propio poder. Tal presunción manifiestamente procede de la vanagloria, pues de desear ardientemente la gloria proviene el acometer para conseguir esa gloria lo que sobrepuja las propias fuerzas. Entre las cosas que se persiguen está principalmente lo que tiene novedad por causar mayor admiración; por eso, San Gregorio hizo expresamente a "la presunción de novedades" hija de la vanagloria.

Hay otra presunción que se apoya desordenadamente en la misericordia o en el poder divino, por el que se espera obtener la gloria sin méritos o el perdón sin la penitencia. Esta presunción parece originarse directamente de la soberbia, es decir, de que uno se tiene en tanto, que, aun pecando, cree que Dios no lo ha de castigar ni excluirlo de la gloria.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Soluciones. Con esto se da ya respuesta a las objeciones.

[4] C.45: ML 76,621.

LOS PRECEPTOS DE LA ESPERANZA Y EL TEMOR

En esta breve y última cuestión, el Angélico se limita a analizar el contenido preceptivo de la Escritura referente tanto a la esperanza como al temor. Su conclusión es que existen preceptos de *derecho divino* de estos actos sobrenaturales, pero que no son formulados directamente en esta ley escrita. En la ley mosaica, condensada en el decálogo, los preceptos de la esperanza, como los de la fe, más bien se incluyen como *preámbulo* e introducción al mismo decálogo, puesto que constituyen como el fundamento de la misma ley. Más tarde se aclaran y determinan ya estos preceptos, y se induce al cumplimiento de sus actos, sobre todo, «por promesas y amonestaciones». Lo mismo debe decirse de los preceptos sobre el temor.

Como complemento, podemos condensar *la doctrina común* sobre la preceptividad de los actos de la esperanza y el temor, enseñada por los teólogos. Es en todo equivalente a lo ya expuesto sobre los actos de fe, por lo que basta ligera indicación.

1.º El acto de esperanza, al menos virtual, es necesario con necesidad de medio a todos los adultos.

Es doctrina católica la absoluta necesidad del acto de esperanza, que ha de salvarse al menos de un modo virtual.

El concilio de Trento lo enseña al menos como necesario para la conversión de los adultos, puesto que lo enumera entre los actos necesarios en el proceso normal a la justificación (D 798). También enseña su necesidad para la segunda justificación, sea extrasacramental, como acto necesario para la contrición (D 897), sea para la atrición con el sacramento de la penitencia (D 898). Dicho acto de esperanza se entiende que, si no siempre distinto y explícito, al menos ha de ir virtualmente incluído en los actos superiores de la contrición y caridad (D 807).

También es necesario poner actos de esperanza en el decurso de la vida, y de modo especial el Tridentino enseña su necesidad para la perseverancia (D 836), así como es totalmente necesaria *la presencia actual y viva de la esperanza cristiana para la oración impetratoria* (Iac. 1,6).

2.º El acto de esperanza es también necesario con necesidad de precepto, y no hay en el cristiano estado alguno de perfección en que no sea necesario.

También es *doctrina católica* esta necesidad preceptiva de la esperanza actual para todo cristiano. Ello consta en el magisterio de la Iglesia. Alejandro VII condena, entre otras proposiciones laxas, la que

sostiene que «no hay obligación de poner actos de fe, esperanza y caridad en virtud de preceptos propios de estas virtudes» (D 1101).

Y posteriormente se declara, contra los quietistas y contra el semiquietismo de Fénelon, que también son necesarios y obligatorios para los perfectos y compatibles con el amor purísimo (D 1127 1232 1327-28 1337).

La Sagrada Escritura también amonesta con frecuencia, como el Angélico decía, a esperar en Dios e inculca la necesidad y obligación de poner en El nuestra confianza. Y ello tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento [1].

En cuanto a la determinación del tiempo en que obliga este precepto, los teólogos convienen comúnmente en los casos similares a los señalados antes para el precepto de la fe. *Per se*, o en virtud de el precepto mismo de la esperanza, hay obligación de poner el acto de esperar: *a)* al comienzo del uso de razón, o de la vida moral; *b)* para vencer graves tentaciones contra la esperanza; *c)* en caso de pérdida de esta virtud por desesperación o presunción, para poder recuperarla; *d)* en peligro de muerte; *e)* otras varias veces en la vida—que se determinan probablemente como una vez al mes—, obligación que cumple quien ora comúnmente y satisface los demás preceptos divinos. *Per accidens*, o en virtud de preceptos de otras virtudes, también obliga con frecuencia, máxime con motivo de los preceptos de penitencia y oración.

3.° El hábito de esperanza es necesario con necesidad de medio para salvarse.

Doctrina también *de fe*, como consta por lo ya probado al hablar de la necesidad de la fe.

4.° El acto de temor de Dios es también necesario tanto con necesidad de medio como de precepto.

Respecto de la necesidad de medio, también se enseña en el concilio de Trento que el temor de Dios es uno de los actos necesarios en el proceso normal de disposición a la justificación, así como para la penitencia y confesión (D 798 896-7).

También el precepto del temor de Dios está inculcado e intimado en la Sagrada Escritura [2]. Se presenta, pues, como precepto *distinto* del precepto de las demás virtudes, aunque muchas veces puede ser incluído virtualmente en los actos de éstas. Máxime el de temor filial, que procede de la caridad y se incluye virtualmente en los actos de amor de esta virtud.

En cuanto a los actos del temor servil, obligarán tanto por sí mismos, en los casos similares *a los de esperanza*, como cuantas veces sea necesario este temor para cumplir otros preceptos y vencer tentaciones.

[1] Ps. 4,6; 61,9; 1 Tim. 6,17; Hebr. 6,18; 10,23; 11,6; Tit. 2,12-13; 1 Petr. 1,13.
[2] Deut. 10,12; 10,20; Mt. 10,28, etc.

CUESTION 22

(In duos articulos divisa)

De praeceptis pertinentibus ad spem et timorem

De los preceptos tocantes a la esperanza y al temor

A continuación se han de estudiar los preceptos tocantes a la esperanza y al temor. Sobre lo cual se inquieren dos cosas:

Primera: de los preceptos concernientes a la esperanza.

Segunda: de los preceptos concernientes al temor.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem et timorem (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de praeceptis pertinentibus ad spem.

Secundo: de praeceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULO 1

Utrum de spe debeat dari aliquod praeceptum

Si se debe dar algún precepto sobre la virtud de la esperanza

Dificultades. Parece que no se debe dar precepto alguno sobre la virtud de la esperanza.

1. Lo que suficientemente se puede hacer por una cosa no necesita que se haga por otra como ayuda. Pero ya está suficientemente inclinado el hombre a esperar el bien por natural inclinación. Luego no hace falta que sea obligado a ello por precepto de la ley.

2. Dándose los preceptos sobre los actos de las virtudes, los principales se deben dar acerca de los actos de las más nobles. Las principales virtudes son las teologales: esperanza, fe y caridad. Ahora bien, los principales mandamientos son los del decálogo, a los cuales se reducen todos los otros, como está dicho; por lo tanto, parece que, si se diera algún precepto sobre la esperanza, debería de estar en el decálogo. Mas no se contiene allí ninguno. En consecuencia, ningún precepto se debe dar sobre el acto de la esperanza.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei.

1. Quod enim potest sufficienter fieri per unum, non oportet quod ad id aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum.

2. Praeterea, cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis praecepta sint praecepta decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra habitum est (1-2 q.100 a.3); videtur quod, si de spe daretur aliquod praeceptum, quod deberet inter praecepta decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod praeceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari.

Sed contra est quod Augustinus dicit [1], super illud Io. 15,12, «Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem»: «De fide nobis quam multa mandata sunt; quam multa de spe». Ergo de spe convenit aliqua praecepta dari.

Respondeo dicendum quod praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur quaedam sunt de substantia legis; quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei: quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum. Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum praeceptorum. Spei vero et fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum: quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est (q.16 a.1); ita etiam praeceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis: qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde om-

3. Por la misma razón se manda el acto de la virtud que se prohibe la acción viciosa opuesta. No se encuentra mandamiento alguno que prohiba la desesperación, contraria a la esperanza. Parece, pues, que tampoco es conveniente dar precepto sobre la esperanza.

Por otra parte, exponiendo San Agustín las palabras: "éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros", dice: "Tenemos muchos preceptos sobre la fe y la esperanza". Es menester, por lo tanto, que se den preceptos sobre la esperanza.

Respuesta. Los mandamientos que se encuentran en la Sagrada Escritura, unos se dan sobre la substancia de la ley, y otros sobre preámbulos a ella. Preámbulos son aquellos que, de no existir, no se daría la ley. Tales son los mandamientos en torno a los actos de la fe y de la esperanza, ya que por el acto de la fe la mente del hombre se inclina a reconocer al Autor determinado de la ley, y por la esperanza del premio, a la guarda de los preceptos. Los mandamientos sobre la substancia de la ley son los impuestos al hombre ya sometido y dispuesto a obedecer, pertenecientes a la rectitud de la vida. Estos han de proponerse en la misma legislación en forma de preceptos. En cambio, los mandamientos de la esperanza y de la fe no se debían proponer en forma de preceptos, porque, si el hombre no creyera o esperara, en vano se le intimaría la ley. Y como el precepto de la fe se hubo de proponer en forma de enunciación o de conmemoración, según queda dicho, así también hubo de intimarse el mandamiento de la esperanza, en la promulgación primitiva de la ley, a modo de promesa. Pues quien promete premio al obediente, con eso le excita a la esperanza. De ahí que todas las promesas que encie-

[1] *In Io.* tr.83 super 15,12: ML 35,1846.

rra la ley son incentivos de la esperanza.

Pero, una vez dada la ley, atañe a los hombres sabios no sólo inducir a los hombres a la observancia de los preceptos, sino mucho más a conservar el fundamento de la ley; por eso, después de la primitiva promulgación, muchas veces son incitados los hombres en las Sagradas Escrituras a esperar, aun por amonestación y precepto y no tan sólo por promesas, como en la ley misma. Así se dice: "Esperad en El toda la congregación del pueblo", y en otros muchos más pasajes de la Escritura.

Soluciones. 1. La naturaleza suficientemente inclina a esperar el bien proporcionado o natural. Pero para esperar el bien sobrenatural fué menester que el hombre fuera inducido por la autoridad de la ley divina, ora con promesas, ora con recriminaciones y mandamientos.—Y, con todo, aun para aquello a que la razón natural incita, cuales son los actos de las virtudes morales, fué necesario que se dieran preceptos de ley divina para mayor fuerza y, principalmente, por estar la razón natural del hombre oscurecida con las concupiscencias del pecado.

2. Los mandamientos del decálogo pertenecen a la primera legislación. En ella no se dió precepto alguno sobre la esperanza, sino bastó para inducir a esperar algunas promesas puestas, como se patentiza en el primero y en el cuarto mandamiento.

3. Sobre aquello a cuya observancia está obligado el hombre como debido a otro, basta precepto afirmativo de lo que se ha de hacer, pues en él se entienden las prohibiciones de lo que se debe evitar. Así, cuando se da mandamiento de honrar padre y madre, no se prohibe con otro deshonrarlos, sino sólo la ley señala la pena a quienes los deshonran. Y, pues es debido a la sal-

nia promissa quae in lege continentur sunt spei excitativa.

Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege: sicut patet in Ps. 61,9: «Sperate in eo omnes congregationes populi», et in multis aliis Scripturae locis.

Ad primum ergo dicendum quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis.—Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum quod praecepta decalogi pertinent ad primam legislationem. Et ideo inter praecepta decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe: sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto praecepto (Ex. 20,6; Deut. 5,10-16).

Ad tertium dicendum quod in illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est: in quibus prohibitiones eorum quae sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur praeceptum de honoratione parentum: non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus poena adhibetur in lege. Et quia

debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum modorum quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi (in c et ad 1).

vación humana que el hombre espere en Dios, hubo de ser inducido a ello con alguno de dichos modos afirmativos, en el cual se sobrentendiera la prohibición de lo opuesto.

ARTÍCULO 2

Utrum de timore fuerit dandum aliquod praeceptum

Si en la ley debió darse algún precepto sobre el temor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege.

1. Timor enim Dei est de his quae sunt praeambula ad legem: cum sit «initium sapientiae» (Ps. 110,10). Sed ea quae sunt praeambula ad legem non cadunt sub praeceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris: omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.»[2]. Ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

3. Praeterea, timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de praesumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

Sed contra est quod dicitur Dent. 10,12: «Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?» Sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum.

Respondeo dicendum quod duplex est timor: scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad legis

Dificultades. Parece que en la ley no debió darse ningún precepto sobre el temor.

1. El temor de Dios es de los preámbulos de la ley, pues es el "principio de la sabiduría". Pero los preámbulos de la ley no caen bajo sus preceptos. Luego no se debió dar mandamiento alguno de ley acerca del temor.

2. Puesta la causa, se pone el efecto. Pero el amor es causa del temor, ya que todo temor, como dice San Agustín, se origina de algún amor. Por lo tanto, dado precepto sobre el amor, sería vano mandar algo sobre el temor.

3. La presunción, en cierto modo, se opone al temor. Pero no se encuentra en la ley prohibición alguna de la presunción. Parece, pues, que tampoco se debió preceptuar el temor.

Por otra parte, se lee: "Y ahora, Israel, ¿qué pide el Señor tu Dios de ti, sino que temas al Señor tu Dios?" Pero el Señor no nos pide sino lo que nos mandó guardar. Luego cae bajo precepto temer a Dios.

Respuesta. El temor es doble: servil y filial. Así como los hombres son compelidos a la observancia de los mandamientos de la ley por la esperanza del premio, del mismo

[2] Q.33: ML 40,22.

modo lo son por el temor de las penas, que es temor servil. Y si, como ya se ha dicho, en la promulgación misma de la ley no se dió precepto del acto de la esperanza, porque a ello eran inducidos los hombres con las promesas, tampoco era menester darlo sobre el temor de las penas, ya que a ello quedaban impelidos con la amenaza de las mismas; lo cual se hizo en los mandamientos mismos del decálogo y lógicamente después, en los preceptos secundarios de la ley. Pero, como los sabios y los profetas, queriendo afianzar a los hombres en la observancia de la ley, dieron, en consecuencia, enseñanzas sobre la esperanza a modo de avisos y de preceptos, así también sobre el temor.

Mas el temor filial, que reverencia a Dios, es como un género de amor de Dios y un principio de todo lo que en reverencia de El se hace. Por ello, en la ley se dan preceptos sobre el temor filial lo mismo que del amor, pues ambos son preámbulos para las acciones exteriores que manda, sobre las cuales se dan los mandamientos del decálogo. En este sentido, la autoridad aducida requiere en el hombre temor, "para que ande en los caminos de Dios", dándole culto, y "para que le ame".

Soluciones. 1. El temor filial es un preámbulo de la fe, no como algo extrínseco, sino como principio de la ley, igual que el amor. Por eso, sobre los dos se dan mandamientos, que son como los principios comunes de toda la ley.

2. Del amor nace el temor filial y las demás obras que se hacen por caridad. En consecuencia, así como a continuación del precepto de la caridad se mandan otros actos de virtudes, así también se dan a la vez mandamientos del temor y del amor de caridad; pues en las mismas ciencias demostrativas no basta con poner los primeros principios, si no se

observantiam por timorem poenarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum praedicta (a.1), in ipsa legislatione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum dandum per modum praecepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum. Quod fuit factum et in ipsis praeceptis decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis. Sed sicut sapientes et prophetae consequenter, intendentes homines stabilire in obedientia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel praecepti, ita etiam et de timore.

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione; quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui praecipiuntur in lege, ad quos pertinent praecepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (Deut. 10;12) requiritur ab homine timor, et «ut ambulet in viis Dei» colendo ipsum, et «ut diligat ipsum».

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis est quoddam praeambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his

sequuntur vel proxime vel remote.

Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum praesumptionem: sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est (a.1 ad 3).

consignan también las conclusiones que próxima o remotamente se siguen de ellos.

3. La inducción al temor basta para expeler la presunción, como la invitación a la esperanza es suficiente para excluir la desesperación, como está dicho.